Commentar

über den

Prediger Salomo

von

Ernst Elster,
Repetenten der Göttinger theologischen Facultät.

Göttingen,
Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
1855.

Vorwort.

Ein neuer Versuch der Auslegung des Buches Koheleth, wie ihn die vorliegende Schrift bieten will, kann wenigstens von vornherein nicht als ein gegenwärtig überflüssiger betrachtet werden, da noch immer in der theologischen Auffassung dieses biblischen Buches ein grosses Schwanken herrscht und unklare und einseitige Vorstellungen über den Character und die Bedeutung desselben sowohl unter Theologen als unter Laien noch vielfach verbreitet sind. Der einzig sichere Weg zu einer Verständigung über den Totalcharacter des Buches ist aber die möglichst treue und objective Versenkung in die Einzelgedanken desselben, das sorgsamste Nachforschen nach dem inneren Bande, das das Einzelne, wenn auch kaum erkennbar, zum einheitlichen Ganzen zusammenknüpft. Das Streben wenigstens nach solcher exegetischen Treue und Sorgfalt wird man in diesem Erklärungsversuche hoffentlich nicht vermissen.

Das Streben, den inneren Zusammenhang dieses göttlichen Buches nachzuweisen, wird freilich denen ein müssiges und vergebliches erscheinen, die in demselben nur Zusammenhangslosigkeit und Verwirrung finden. Aber wie in Landschaften, deren Formen, in Folge vorausgegangenen Riesenkampfes widerstreitender Elemente, in scheinbar regelloser und wilder Weise auseinanderstarren, dennoch das ewige Gesetz aller Naturbildung, nur in einer anderen Gestalt, sich ausprägt, so kann auch der göttliche Geistestrieb, der sich im Buche Koheleth jedem Unbefangenen kundgiebt, der Gesetzmässigkeit und Einheitlichkeit in seiner Offenbarung nicht ermangeln, wenn er auch, hindurchgegangen durch den heissesten inneren Kampf eines tiefglühenden Menschenherzens, in den Formen seiner Offenbarung in Folge solches vorausgegangenen Kampfes etwas

von der, doch nicht gesetzlosen, Zerrissenheit einer vulkanischen Gebirgsgegend an sich trägt. Ja, wie Landschaften jener Art dem Auge des Künstlers einen besonders reichen Stoff gewähren, um die ihm inwohnende Idee der Schönheit in kühnen und grossartigen Gestaltungen auszudrücken, so darf man sagen, dass die Erhabenheit des göttlichen Geistesgehaltes in der rauhen und zerrissenen Form des Buches Koheleth sich besonders tief fühlen lässt.

Die Geschichte der Auslegung dieses biblischen Buches ist von vorzüglichem Interesse, schon desshalb, weil dieselbe in besonders augenfälliger Weise eine Vorstellung giebt von der Mannigfaltigkeit der exegetischen Anschauungen, welche die heilige Schrift nicht nur im Ganzen, sondern auch in ihren einzelnen Theilen, erfahren hat. Es schien mir desshalb wünschenswerth, die Geschichte der Auslegung dieses Buches vollständiger zusammenzustellen, als dies bisher geschehen ist.

Möge denn die Begleitung, welche dieser Auslegungsversuch theologischen Lesern für das Studium dieses biblischen Buches bieten will, Manchem eine nicht unwillkommne sein!

E. Elster.

Einleitung.

§. 1.

Ueberschrift.

Die Ueberschrift des Buches דִּבְרֵי קֹהֶלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלָֽםִ hat zu weitläufigen Untersuchungen Veranlassung gegeben, indem man das Wort קֹהֶלֶת auf die verschiedenste Weise erklärt hat. Klar ist, dass קֹהֶלֶת von קָהַל *versammeln* abzuleiten ist, wesshalb die mehrfach versuchten Ableitungen aus den verwandten Dialecten von vornherein als unwahrscheinlich betrachtet werden müssen. Aus jenem Verbum leiten nun aber die Erklärer verschiedene Bedeutungen für קֹהֶלֶת ab. *Grotius* (annotatt. in Ecclesiastem I, 1) entnimmt daraus die Bedeutung „Sammler", collector sententiarum, sodass also das Buch als eine Sammlung von Lebenserfahrungen und Lebensansichten zu betrachten wäre. Diese Auffassung findet sich auch bei einigen alten Uebersetzern. So übersetzt *Aquila: συναθροιστής*; *Symmachus: παροιμιαστής.* Unter den Neueren ist diese Auffassung besonders von *Herder* und *Jahn* aufgenommen (vergl. *Herder*, 11. Brief über das Studium der Theologie und *Jahn*, Einleitung II, 832). Es ist aber dagegen einzuwenden, dass diese Bedeutung nicht zum Inhalt des Buches passt, da dieser nicht aus einer Sammlung fragmentarischer Sentenzen besteht, sondern von einem einheitlichen Grundgedanken beherrscht wird, sodann, dass קָהַל niemals gebraucht wird von dem Sammeln von Sachen, sondern von dem *Ver*sammeln von Personen. *Van der Palm* hat aus diesem letzteren Grunde diese Ansicht dahin modificiert, dass Salomo insofern hier der Sammelnde, Versammelnde, genannt werde, weil er Volksversammlungen veranstaltet habe (vergl. Palm, ecclesiastes philologice et critice illustratus. Lugdun. Bat. 1784. p. 50 ss.). Er übersetzt daher: congregator, coactor. Obwohl diese Erklärung in sprachlicher Hinsicht nicht angefochten werden kann, so giebt sie doch einen höchst gesuchten Sinn, der zum Inhalt des Buches in gar keiner Beziehung steht, und ist desshalb zu verwerfen. — Eine andere Gruppe von Erklärungen ist die, wonach קֹהֶלֶת übersetzt wird: Versammlung, consessus, Akademie, welche Erklärung zuerst von *Döderlein* aufgestellt wurde (scholia in libb. V. T. poett. pag. 170 ss.). Man vergleicht dabei die Sitte des Orients, in solchen Versammlungen philosophische Gegenstände zu besprechen, os z. B. die consessus Hariri. Der Inhalt des Buches wäre danach als Ver-

handlungen einer gelehrten Versammlung zu fassen. Dagegen spricht aber, dass sich nirgends in dem Buche nachweisen lässt, dass dasselbe ein Wechselgespräch Mehrerer sei und dass Koheleth durchaus immer als eine einzelne Persönlichkeit erscheint, vergl. z. B. 1, 12, wo jene Annahme zu ganz absurden Consequenzen führt. — Noch sonderbarer ist die Erklärung von *Kaiser*, nach welchem קֹהֶלֶת heissen soll: collectivum und zwar soll damit gemeint sein das Collectivum der Davidischen Könige, welche hier gemeinsam auftreten. Diese seltsame Auffassung, welche von vornherein als unwahrscheinlich gelten muss, hängt mit *Kaiser*'s Auffassung des ganzen Buches so eng zusammen, dass sie später noch zu berühren sein wird. — Am Einfachsten und Angemessensten nimmt man קֹהֶלֶת als Bezeichnung Eines, der in einer Versammlung eine lehrende Rede hält, davon dann: Redner, Lehrer. Diese Erklärung war schon früh sehr verbreitet. So übersetzen LXX: ἐκκλησιαστής, Vulgata: ecclesiastes. Auch die Kirchenväter nehmen diese Erklärung auf und besonders hat sie *Hieronymus* in seinem Commentare begründet. So bekanntlich auch *Luther*: *Prediger* und die meisten neueren Ausleger. Die Bedeutung *öffentlicher Redner, Lehrer* leitet sich für קֹהֶלֶת aus dem Stammort קָהַל ganz in derselben Weise ab, wie ἐκκλησιαστής von ἐκκλησία, concionator von concio. Vergl. auch die Ableitung ἀγοράζω von ἀγορά.

Ebenso schwierig als die Bedeutung des Namens קֹהֶלֶת ist die Femininalform des Wortes, welche zum Theil sehr sonderbare Erklärungsversuche veranlasst hat. So meint *Zirkel* (Untersuchungen über den Prediger mit philologischen und kritischen Bemerkungen. Würzburg, 1792), dass die weibliche Endung gewählt sei wegen der sanften und anmuthigen Schreibart des Buches; *Mercerus*, dass die Femininalendung die Schwäche des Alters andeuten solle, weil Salomo das Buch als Greis geschrieben habe. *Augusti* (Einleitung in d. A. T. §. 172) versteht unter קֹהֶלֶת den Geist oder Schatten Salomo's, der uns in diesem Gespräche eines Todten im Reiche der Lebendigen als Prediger der Weisheit anspreche. Die Femininalendung stehe im neutralen Sinne, indem die Verstorbenen und nach dem Tode Fortlebenden als geschlechtslos gedacht würden, wobei *Augusti* Matth. 22, 30 vergleicht. Es hat diese Auffassung etwas Poetisches, dass die erschütternde Lehre von der Nichtigkeit alles irdischen Strebens von dem aus seiner Todtengruft noch einmal sich erhebenden Salomo ausgehend gedacht wird, allein sie lässt sich doch nicht hinlänglich begründen. Denn nirgends finden sich in dem Buche selbst Beziehungen auf jene angeblich zu Grunde liegende Vorstellung, und was *Augusti* noch für seine Ansicht anführt, dass Salomo von seiner Zeit als von einer vergangenen rede, dies lässt sich daraus erklären, dass der Verfasser an solchen Stellen die Fiction, wonach er Salomo reden lässt, aufgiebt und von *seinem* historischen Standpunkt aus redet. Auch ist es unrichtig, was *Augusti* behauptet, dass Nekrophanieen bei den Hebräern nichts Ungewöhnliches waren. Denn die einzige eigentliche Nekrophanie im Alten Testamente ist die Wieder-

erscheinung Samuels (1 Sam. 28, 11—19) und diese ist noch dazu durch eine Zauberin bewirkt. Dagegen waren, worauf *Knobel* hinweist, die Todtencitationen im Gesetz verboten (Levit. 19, 31, 20, 6. Deut. 18, 11) und auch die Propheten sprachen sich dagegen aus (Jes. 8, 19), wesshalb es unwahrscheinlich ist, dass der Verfasser auch nur als poetische Form eine Nekrophanie Salomo's gewählt haben sollte. — Eine der ältesten und weitverbreitetsten Erklärungen dieser Femininalendung, zuerst gegeben von *Augustin* und unter den Neueren besonders von *Köster* und *Ewald* aufgenommen, ist die, dass die weibliche Endung desshalb gewählt sei, weil in Salomo die personificierte Weisheit rede, die חָכְמָה, wie *Ewald* sagt, insofern sie öffentlich als in der Gemeinde (קָהָל) lehrend oder predigend auftritt. Aber auch diese Ansicht ist nicht haltbar. Denn zunächst lässt sich aus dem Buche selbst nichts Bestimmtes zu Gunsten dieser Ansicht anführen, nirgends ist angedeutet, dass die personificierte Weisheit unter dem hier Redenden und Handelnden zu verstehen sei. Entschieden dagegen spricht aber der Umstand, dass Koheleth immer ganz bestimmt als eine wirkliche Person auftritt, nicht als ein personificierter Begriff. Es wird auf persönliche Lebenserfahrungen verwiesen, auf individuelle Schicksale. Unpassend würden die Aeusserungen sein Cap. 1, 16. 17. 2, 12, wo Koheleth sagt, dass er nach Weisheit gestrebt und sie erlangt habe, welche Worte im Munde der personificierten Weisheit selbst keinen Sinn haben könnten, vergl. auch Cap. 2, 9. 7, 23. 1, 18. — Die passendste Erklärung der grammatischen Form des Wortes ist die zuerst von J. D. *Michaelis* gegebene (supplementum ad lexica Hebraea p. 2168), wonach die weibliche Endung daraus abzuleiten ist, dass קֹהֶלֶת *Amtsname* ist. Denn da die Femininalendung zur Bezeichnung von Abstractbildungen dient, das Amt aber oder der öffentliche Beruf Jemandes ein Abstractum ist, so kann die Bezeichnung Eines, der ein solches Amt bekleidet, auf die Weise gebildet werden, dass man an den Ausdruck, welcher die concrete Thätigkeit bezeichnet, die weibliche Endung anhängt. So findet sich z. B. gebildet פֶּחָה, כְּנָת, מַלְכוּת in der Bedeutung von מֶלֶךְ, und auch in anderen Sprachen finden sich analoge Bildungen, vergl. *Knobel* S. 10. Es bedeutet demnach קֹהֶלֶת Einen, der in einer öffentlichen Versammlung das Amt eines Lehrers oder Redners ausübt.

Es entsteht nun die Frage, wie sich dieser Name zum Inhalt des Buches verhält. Dass mit diesem Namen Salomo bezeichnet werden soll, ist klar, obwohl er nicht geradezu genannt wird. Er wird als Sohn Davids bezeichnet schlechthin (1, 1) und obwohl dies auch einen entfernteren Nachkommen Davids bezeichnen könnte, so ist es doch immer wahrscheinlicher, dass darunter ein eigentlicher Sohn Davids zu verstehen sei. Von den wirklichen Söhnen Davids war aber allein Salomo König zu Jerusalem. Dann sagt auch Koheleth von sich, dass er grössere Weisheit erlangt habe als Alle, die vor ihm waren über Jerusalem (1, 16), was ebenfalls entschieden auf Salomo hinweist, sowie auch, dass er redet von der Fülle des

Reichthums und der Genüsse, die ihm zu Theil geworden sei (2, 9). Ist nun aber Salomo gemeint, so fragt sich, warum er hier mit dem Namen קֹהֶלֶת bezeichnet wird, als öffentlicher Lehrer in einer Versammlung. Man hat für diese Bezeichnung einen historischen Grund finden wollen, indem man annahm, dass Salomo diesen Namen neben seinem gewöhnlichen Namen gehabt habe, oder auch, dass er ihn als characteristischen Beinamen empfangen habe, weil er nach 1 Kön. 8. das Volk versammelte und vor demselben redete. Allein diese Annahmen sind sehr unsicher und man muss daher den Namen קֹהֶלֶת als eine rein symbolische Bezeichnung Salomo's nehmen. Salomo tritt in diesem Buche auf als Weisheitslehrer, wozu seine ganze Persönlichkeit vorzugsweise geeignet war, er übernimmt das Amt eines öffentlichen Verkündigers der Wahrheit und dass er in diesem bestimmten Berufe hier auftritt, soll durch den Namen Koheleth bezeichnet werden.

§. 2.

Historische Entstehung des Buches Koheleth.

Nach der alten Tradition ist das Buch von Salomo, der in demselben redend eingeführt wird, auch wirklich verfasst. Allein gegen diese Annahme sprechen so entscheidende Gründe, dass in der neueren Zeit fast allgemein die Salomonische Abfassung aufgegeben ist. Diese Ansicht, dass das Buch nicht von Salomo verfasst sein könne, schliesst jedoch keinesweges die Annahme in sich, dass der Verfasser desselben eine Fälschung beabsichtigt habe, dass er dem Salomo ein Buch habe unterschieben wollen. Der Verfasser konnte seine Darstellung sehr wohl in diese poetische Form kleiden, ohne daran zu denken, sein Buch für ein Werk Salomo's auszugeben. Dass dieses wirklich nicht seine Absicht war, sieht man daraus, dass er die Fiction an manchen Stellen nicht streng festhält (vergl. 1, 12. 16. 2, 7. 9), und dass er Salomo gar nicht einmal ausdrücklich nennt.

Hugo Grotius war der Erste, welcher die Salomonische Autorschaft entschieden bestritt (annotatt. ad Coheleth praef. und zu cap. 7, 26. 12, 11). Aber schon vor *Grotius* sprach *Luther* in den Tischreden auf eine höchst eigenthümliche Weise einen Zweifel an der Salomonischen Abfassung aus, obgleich er dieselbe in seinem Commentar zu dem Prediger durchweg voraussetzt. Die merkwürdige Stelle, welche von keinem einzigen neueren Ausleger beachtet ist, findet sich in der Ausgabe der Tischreden Luthers von *Förstemann* und *Bindseil* S. 400. 401.: „dies Buch sollte völliger sein, ihm ist zu viel abgebrochen . . . So hat Salomo selbst das Buch, den Prediger, nicht geschrieben, sondern es ist zur Zeit der Maccabäer von Sirach gemacht. . . . Dazu so ist's wie ein Talmud aus vielen Büchern zusammengezogen, vielleicht aus der Liberey des Königs Ptolemäus Euergetes in Aegypten". So ungenau auch Manches in den Tischreden überliefert sein mag, so ist doch an der Authentie dieser Aeusserung nicht zu zweifeln, da Luthers Freunde wohl schwerlich absichtlich oder missverständlich Luther diesen so eigen-

thümlichen Gedanken untergeschoben haben könnten. Katholische Theologen (*Bellarmin*, *Pineda* u. A.) machten zuerst auf diese Stelle aufmerksam, um auf Grund derselben Luther eines ungemessenen Skepticismus zu beschuldigen. Die älteren protestantischen Theologen (vergl. z. B. *Carpzov* in der Einleitung), denen diese Aeusserung ebenfalls bedenklich erschien, suchten den Anstoss dadurch zu beseitigen, dass sie einstimmig behaupteten, *Luther* habe an jener Stelle nicht vom Ecclesiastes, sondern vom Ecclesiasticus geredet, eine Annahme, die bei einer nur einigermassen aufmerksamen Betrachtung jener Stelle für geradezu unmöglich gehalten werden muss. Die Aeusserung, ihrem wirklichen Sinne nach aufgefasst, ist höchst merkwürdig, insofern sie den divinatorischen Scharfblick Luthers beurkundet, der richtig fühlte, dass der äussere und innere Character des Buches Koheleth nicht zur Salomonischen Zeit passt, obwohl er sich der wissenschaftlichen Gründe für diese Ansicht schwerlich deutlich bewusst sein konnte, wesshalb auch die positive Vermuthung, die er an der betreffenden Stelle ausspricht, ohne Grund und Halt sein musste.

Die Gründe, welche gegen die Autorschaft Salomo's und für eine weit spätere Entstehungszeit des Buches sprechen, sind zuerst die chaldaisirende Schreibart. Dass sich im Buche Koheleth ein sehr starker Einfluss des Chaldaismus findet, dass dasselbe nicht etwa nur in einzelnen Formen und Ausdrücken, sondern durchweg, „bis in das feinste Geäder der Sprache", wie *Ewald* treffend sich ausdrückt, von einem aramaisierendem Elemente durchdrungen ist, dies ergiebt sich aus der sprachlichen Prüfung desselben als unwiderlegliche Thatsache (vergl. das ausführliche Verzeichniss der einzelnen Aramaismen bei *Knobel* §. 7) und schon hieraus kann man sicher schliessen, dass das Buch der nachexilischen Zeit angehört, da erst in dieser Zeit ein so tiefgreifender Einfluss des Chaldaismus auf die hebräische Sprache sich findet.

Ferner spricht gegen die Salomonische Abfassung die Vergleichung des Buches mit denjenigen Theilen des Alten Testamentes, die nach fast allgemeiner und wohlbegründeter Annahme wirklich von Salomo selbst herrühren. Es ist nun durchaus wahrscheinlich und fast unbestritten, dass ein grosser Theil der Proverbien und zwar des ältesten Bestandtheils derselben, welcher in der Sammlung Cap. 10—22, 16 uns vorliegt, von Salomo verfasst sei. Mit diesem älteren Theile der Proverbien stimmt aber das Buch Koheleth weder der Sprache, noch dem Inhalte nach zusammen. In jenem Theile der Proverbien zeigt sich noch nicht der Einfluss des Chaldaismus auf die ganze Schreibart, den wir im Koheleth finden. Es findet sich dort noch keine Spur von solchen Zweifeln, wie sie im Koheleth hervortreten, und der historische Hintergrund, der im Koheleth sehr trübe und trostlos erscheint, ist dort im Ganzen ein Vertrauen und Hoffnung erweckender. So liegt auch hierin ein gewichtiger Grund gegen die Autorschaft Salomo's.

Dazu kommen viele einzelne Aeusserungen, welche im Munde Salomo's nicht passend erscheinen. So die Klagen über Unterdrü-

ckungen, die von den Grossen des Volkes gegen die Geringen ausgeübt werden, über Ungerechtigkeit und Gewaltthat vor Gericht, über die Erhebung Unwürdiger zu hohen Aemtern (vergl. Cap. 4, 1. 3, 17. 5, 7. 10, 5—7). Diese Klagen gehen offenbar von Einem aus, der selbst diese Leiden miterfahren hatte oder ihnen wenigstens ausgesetzt war, nicht aber von einem Könige, den dieselben persönlich nicht treffen können. Es wäre auch unpassend, wenn Salomo über derartige Ungerechtigkeiten in solcher Weise hätte klagen wollen, da er doch die Macht besessen hätte, diese Uebel zum grossen Theile zu verhüten und *Jahn* bemerkt desshalb ganz richtig (Einleit. in d. A. T. II, S. 849), dass Salomo solche Klagen nicht habe aussprechen können, wenn er nicht eine Satire auf sich selbst schreiben wollte. Endlich kommen hier noch die Stellen in Betracht, in welchen die Regierungszeit Salomo's als eine vergangene Zeit betrachtet wird, in welchen also der Verfasser seine Fiction nicht streng festhält. So Cap. 1, 12, wo Salomo im Perfectum von sich spricht: ich bin König über Israel gewesen (הָיִיתִי), und so spricht er auch 7, 18 von seinem Leben, als ob es schon ganz ein der Vergangenheit angehöriges wäre.

Es ergiebt sich aus allen diesen Gründen, dass Salomo nicht der Verfasser des Buches sein kann, auch ergiebt sich aus dem bisher Bemerkten im Allgemeinen schon, dass das Buch der nachexilischen Zeit angehört. Wenn wir nun suchen, die Abfassungszeit des Buches näher zu bestimmen, so müssen wir von vornherein völlig darauf verzichten, über die Person des Verfassers etwas Gewisses vermuthen zu wollen, da dafür alle äusseren Zeugnisse gänzlich mangeln. Zwar hat es auch über diesen Punkt nicht an Hypothesen gefehlt, so meinen Einige z. B., dass Serubabel der Verfasser sei, allein diese Hypothesen entbehren jegliches Stützpunktes. Es kann daher nur darauf ankommen, das Zeitalter des Verfassers und seine Lage, sein Verhältniss zu seiner Zeit, zu bestimmen.

Die Ansichten über die frühere oder spätere Entstehung des Buches in der nachexilischen Zeit gehen ziemlich weit aus einander. Am Frühesten setzt dieselbe *Hävernick*, welcher vermuthet, dass das Buch etwa in der Mitte des 5ten Jahrhunderts geschrieben sei. Diese Ansicht *Hävernick's* stützt sich positiv allein auf die Verwandtschaft des Buches mit der prophetischen Schrift des Maleachi, welcher um jene Zeit lebte. Eine gewisse Aehnlichkeit haben diese beiden biblischen Bücher allerdings. In beiden wird der religiöse Zustand des Volkes als ein zu sehr veräusserlichter dargestellt; bei eifriger Betreibung des Cultus mehr äusserliche Werkgerechtigkeit, als lebendige Frömmigkeit (vergl. Koh. 4, 17. 5, 5. Mal. 1, 6 — 2, 9. 3, 7 ff.), eine Unzufriedenheit des Volkes mit den göttlichen Schickungen, eine selbstgerechte, heuchlerische Gesinnung. Ferner bietet eine Aehnlichkeit mit dem Buche Koheleth dar der dialogisierende Character des Maleachi, welche Form hier zuerst im prophetischen Vortrag Raum gewinnt und die ihren Grund hat in dem mehr auf das Didactische gerichteten Character der Zeit, in der grösseren Ausbil-

dung eines systematischen Unterrichts- und Schulwesens. Allein trotzdem kann man aus dieser Verwandtschaft der beiden Bücher nicht mit *Hävernick* auf eine ungefähre Gleichzeitigkeit beider schliessen, so dass die letzten Jahre des Artaxerxes Longimanus oder die Zeit des Nehemia als das eigentliche Zeitalter des Koheleth anzusehen wäre. Denn alle die angeführten Aehnlichkeitspunkte, die Veräusserlichung des religiösen Lebens, die Werkgerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit, die Unzufriedenheit Israels mit seinen Schicksalen, die mehr didactische Form des Vortrags, alle diese Aehnlichkeitspunkte sind Eigenthümlichkeiten, welche für die spätere, nachexilische Zeit überhaupt charakteristisch sind und nicht nur dem Zeitalter des Maleachi angehören, welche also nicht die Abfassung des Buches Koheleth im 5ten Jahrhundert beweisen können. Auf der anderen Seite sprechen gewichtige Gründe gegen eine so frühe Abfassung. Zunächst in äusserer Hinsicht, dass der Druck der fremden, persischen Oberherrschaft, auf den sich unser Buch vielfältig bezieht, damals bei Weitem nicht so verderblich war, als später, wofür ein sicheres Zeichen ist, dass damals ja der durch Frömmigkeit und Gerechtigkeit ausgezeichnete Nehemia Statthalter in Judäa war. Die eigentliche willkürliche Satrapenherrschaft lastete erst später auf Israel. Sodann spricht gegen eine so frühe Abfassung des Buchs Koheleth die Stelle Cap. 12, 12, wo über das viele Büchermachen geklagt wird, was auf eine Zeit hinweist, in der sich schon eine eigentliche Schulgelehrsamkeit, eine weitläufige, unfruchtbare Litteratur gebildet hatte. Eine solche Richtung kann man aber in dem Masse zu den Zeiten des Maleachi noch nicht annehmen. *Hävernick* erklärt zwar diese Stelle nach *Hitzig*'s Vorgang anders, aber abgesehen davon, dass diese abweichende Erklärung zu wenig begründet ist, bleibt auch nach ihr immer in der Stelle die Hindeutung auf eine Vielschreiberei, welche in der Richtung der Zeit liegen musste. Endlich spricht für eine spätere Entstehungszeit, dass der Inhalt und Character des Buches Koheleth aller inneren Wahrscheinlichkeit nach das gänzliche Erlöschen der prophetischen Litteratur voraussetzt. *Hävernick* wendet dagegen ein, dass auch die Spruchdichtung, welche vielfache Verwandtschaft mit dem Koheleth hat, neben der älteren Prophetie parallel ging. Allein bei dem Koheleth ist das Verhältniss doch ein wesentlich anderes. Es tritt in ihm eine ganz neue Art hervor, die göttliche Offenbarungswahrheit aufzufassen, neben welcher eine prophetische Litteratur nicht wohl gedacht werden kann. Die Sprüche sind, wie *Hävernick* selbst es bezeichnet, der subjective Reflex der geoffenbarten Wahrheit neben der objectiven Fortbildung der Offenbarung durch die Prophetie, ohne dieselbe auszuschliessen, aber im Koheleth ist ein neues Entwickelungsstadium der alttestamentlichen Religion, welches erst da eintreten konnte, wo eine prophetische Offenbarung nicht mehr möglich war, weil das theokratische Leben des Volkes zu sehr stagnierte, als dass dasselbe empfänglich gewesen wäre für eine solche Fortentwickelung der göttlichen Offenbarung, wie sie im Prophetismus stattfand. Der Prophetismus konnte nur be-

stehen in einer Zeit, wo es noch einen religiösen Aufschwung im Volke gab, ein Bewusstsein eines besonderen national-religiösen Berufes, einer Missionsbestimmung, denn durch den Standpunkt des subjectiven religiösen Lebens in der Theokratie war die Art und Weise der göttlichen Offenbarung, sowie die Intensität ihres Wirkens bedingt. Ein solches Bewusstsein aber einer besonderen religiösen Bestimmung, wie es Bedingung war für eine Fortbildung der Offenbarung in der Weise der alten Prophetie, fehlte in der Zeit, deren Bild der historische Hintergrund des Buches Koheth ist. Koheleth zeigt uns seine Zeit einerseits als eine in äusseren religiösen Formen erstarrte und verknöcherte, in todter, dünkelvoller Schulweisheit befangene, andrerseits aber als eine gegen die göttliche Offenbarung verbitterte, dieselbe anzweifelnde, auch die äusseren Verhältnisse der Art, dass sie jede selbstständige nationale Entwicklung, welche doch auch Bedingung für das prophetische Wirken war, unmöglich machten. In einer solchen Zeit war kein Boden für den Prophetismus, diese höchste Form der alttestamentlichen Offenbarung, in solcher Zeit konnte es nur gelten die ewige Wahrheit nur nicht ganz zu verlieren und zu dem Zwecke war es nöthig, sie von einer ganz neuen Seite sich anzueignen, um den unerträglichen geistigen und äusseren Druck der Verhältnisse zu überwinden. Allerdings erwuchs daraus auch schliesslich wieder ein Fortschritt der alttestamentlichen Offenbarung, aber in ganz anderer Weise als im Prophetismus, was später noch zu erörtern sein wird. So viel nur ist hier aus dem Totalcharacter des Koheleth zu schliessen, dass neben demselben eine prophetische Litteratur nicht wahrscheinlich ist und dass demnach auch dieses einen Grund abgiebt gegen *Hävernick*'s Ansicht, dass das Buch in der Mitte des 5ten Jahrhunderts verfasst sei.

Sind wir demnach genöthigt, das Buch bedeutend später zu setzen, so können wir als ungefähren Zeitpunkt seiner Entstehung mit Wahrscheinlichkeit etwa die Mitte des 4ten Jahrhunderts, die letzte Zeit der persischen Herrschaft, bezeichnen. Denn das Buch in eine noch spätere Zeit zu setzen, dagegen sprechen entscheidende Gründe. Es findet sich in demselben noch nirgends eine Beziehung auf gräcisierende Richtungen, welche doch nach Alexanders Zeit bald in den Hebraismus eindrangen, sowie sich auch noch keine gräcisierenden Sprachformen finden, es findet sich keine deutlich nachweisliche Beziehung auf die Sekten der Pharisäer, Sadducäer, Essäer, welche sich später bildeten, es fehlt überhaupt noch der Charakter des späteren Judenthums, wie er sich im Uebergang zum Rabbinismus ausbildete, endlich sind auch die Hinweisungen unverkennbar, dass es gerade die persische Herrschaft war, unter welcher Koheleths Zeit seufzte.

Unter den Hypothesen, welche die Entstehung des Buches in eine spätere Zeit setzen, ist besonders eigenthümlich die Ansicht von *Hitzig*. *Hitzig* nimmt als Zeit der Abfassung das 3te Jahrhundert an. Diese Annahme begründet er erstlich durch die Verwandtschaft des Koheleth mit dem Buche der Weisheit. Aus 8, 2 schliesst *Hitzig*, dass das Buch nicht vor der Zeit des Ptolemäus Lagi ge-

schrieben sein könne, weil dieser zuerst den Juden einen Eid der Treue abgenommen habe nach Jos. Arch 12, 1. Aber in noch spätere Zeit führe C. 10, 16—19. Dies gehe auf den Anfang der Regierung des Epiphanes, der bei seines Vaters Tode erst 5 Jahre alt war. Die „früheren besseren Tage" (c. 7, 10) gehen nach *Hitzig* auf die Regierungszeit des Ptolemäus Philadelphus, des Ptolemäus Lagi und Euergetes; das „buhlerische Weib" (7, 26) sei Agathoklea, die Buhlerin des Philapator; die kleine volkarme Stadt, welche, von einem grossen Könige belagert, siegreich widerstand (9, 14. 15), sei die kleine Seestadt Dora, welche sich im J. 218 gegen Antiochus den Grossen siegreich vertheidigte. Aus allen diesen Gründen bezeichnet *Hitzig* als die Abfassungszeit des Buches Koleth das Jahr 204.

Was zunächst die Verwandtschaft des Inhalts des Koheleth mit dem Buche der Weisheit betrifft, so findet sich allerdings in einzelnen Stellen eine auffallende Aehnlichkeit, vergl. die Zusammenstellung, welche *Knobel* in der Einleitung zu seinem Commentar §. 10 gegeben hat. Allein es sind doch mehr nur einzelne Gedanken, der Geist beider Schriften ist wesentlich verschieden. Das Buch der Weisheit hat eine positivere Richtung, als der Koheleth, ihm fehlt das Alterthümliche, Ursprüngliche im Ausdruck und in der ganzen Darstellung, welches Koheleth auszeichnet. Die Aehnlichkeit einzelner Stellen in beiden Büchern erklärt sich leicht daraus, dass der Verfasser des Buches der Weisheit wahrscheinlich das ältere Buch Koheleth kannte und durch ähnliche Verhältnisse seiner Zeit veranlasst wurde, sich an die Worte des älteren Weisheitslehrers zu erinnern. — Die oben angeführten Stellen ferner, welche *Hitzig* noch zum Beweis seiner Hypothese vorbringt, indem sich in ihnen Beziehungen auf spätere, specielle historische Ereignisse finden sollen, sind sämmtlich so allgemeinen Inhalts, dass sich aus denselben gar nichts Bestimmtes schliessen lässt. Es behält desshalb völlig seine Geltung, was vorhin im Allgemeinen gegen eine so späte Abfassungszeit des Buches bemerkt ist. Zur Widerlegung der Hypothese von *Hitzig* vergl. noch *Hahn* in *Reuter*'s Repertorium J. 1848. B. 14. S. 104—108.

§. 3.

Geschichte der verschiedenen Auffassungen des Buches.

Fast kein biblisches Buch ist so verschieden beurtheilt als das Buch Koheleth, die entgegengesetztesten Ansichten sind über seinen Inhalt aufgestellt und fast kein einziger Erklärer trifft in der Bestimmung des Zweckes desselben mit einem anderen völlig überein. Doch so unentwirrbar auch das Chaos der verschiedenen Meinungen scheinen mag, so scharf die Gegensätze in der Auffassung, so zeigt sich doch bei näherer Betrachtung, dass die abweichenden Ansichten meistens nur desshalb so sehr auseinandergehen, weil sie einen Theil des Inhalts einseitig und ausschliesslich hervorheben und dass desshalb der Weg zu einer sichereren Verständigung über den Inhalt

des Buches darin gesucht werden muss, dass man das vielfach vereinzelte Richtige, welches von den verschiedenen Erklärern bemerkt ist, zu einer Einheit der Anschauung zu vereinigen sucht. In diesem Sinne hat die Geschichte der Auslegung dieses Buches ein besonderes Interesse.

Im Neuen Testamente findet sich kein Citat aus dem Buche Koheleth und auch bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte herrscht ein völliges Schweigen über dasselbe. Aus dem dritten Jahrhundert haben wir nur eine kurze Metaphrase des Koheleth von *Gregorius Thaumaturgus.* Erst im 4ten Jahrhunderte wurde dasselbe exegetisch bearbeitet. *Gregor* von *Nyssa* schrieb eine Reihe geistvoller Homilien über die drei ersten Capitel des Predigers. Es herrscht bei ihm durchweg die allegorische Erklärungsweise vor, doch in sinniger, geschmackvoller Weise, oft ist der Schwung seiner Gedanken wahrhaft erhaben. Nach ihm ist der Zweck des Buches, ,,den Geist über das sinnlich Wahrgenommene zu erheben und ihn ruhig zu machen, dass er sich aufschwinge über Alles, was in der Welt gross und herrlich zu sein scheint, zu dem, was die sinnliche Wahrnehmung nicht erreichen kann, und in ihm die Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen zu erwecken (Homil. I. init.)". Richtiger würdigt er die praktische Tendenz Koheleth's in dem zu C. 3, 12 Bemerkten (Homil. VIII. s. f.): *ἀνακεφαλαιοῦται τῷ λόγῳ τὰ εἰρημένα. 'Ει γὰρ ἐν καιρῷ τῶν θείων ποιημάτων χρῆσις τὸ καλὸν ὁρίζει τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ, ἓν ἂν εἴη καλὸν: ἡ διηνεκὴς ἐπὶ τοῖς καλοῖς εὐφροσύνη, ἥτις ἐκ τῶν ἀγαθῶν ἔργων γεννᾶται. Ἡ γὰρ τῶν ἐντολῶν ἐργασία, νῦν μὲν διὰ τῆς ἐλπίδος εὐφραίνει τὸν τῶν καλῶν προϊστάμενον ἔργων· μετὰ ταῦτα δὲ ἀπόλαυσιν τῶν ἀγαθῶν ἐλπίδων δεξαμένη ἴδιον τοῖς ἀξίοις τὴν εὐφροσύνην προστίθησιν.* Obwohl hierin der Grundgedanke des Koheleth nicht concret genug dargestellt ist, so hat Gregor doch richtig gefühlt, welches Licht jene Stelle über das ganze Buch zu verbreiten geeignet ist; nur ist er zu sehr in der allegorischen Auslegungsweise befangen, um aus dem Einzelnen zu einer sicheren Totalanschauung des ganzen Buches zu gelangen.

Bei *Hieronymus* ist die allegorische Auffassungsweise noch durchgängiger. So sagt er gleich im Anfang seines Commentars mit einer Anspielung auf die etymologische Bedeutung des Wortes ecclesiastes: secundum spiritualem intelligentiam ecclesiastes noster est Christus, qui fecit utraque unum. Und die Worte C. 11, 9: Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend u. s. w. bezieht er auf die gesammte Christenheit: Laetare adolescens, o popule Christiane. Die Aufforderung zu essen und zu trinken (2, 24—26) bezieht er auf das heilige Abendmahl: bonum est veros cibos et veram sumere potionem, quos de agni carne et sanguine in divinis voluminibus invenimus. *Hieronymus* schrieb seinen Commentar mit der speciellen Absicht, die heilige Bläsilla zum Klosterleben zu bewegen, wodurch es wohl vorzugsweise veranlasst wurde, dass man im Mittelalter den Prediger als eine Ermahnung zum Mönchthum gebrauchte. *Hieronymus* betrachtete nämlich als Hauptzweck des Koheleth die

Lehre von der Eitelkeit alles Irdischen und diese Lehre gebrauchte er nun als einen Antrieb, dieser irdischen Eitelkeit in einem ascetischen, Gott allein gewidmeten Leben zu entfliehen. Um einzelne anstössige Stellen zu beseitigen, gebrauchte schon er das Mittel, welches später sehr häufig angewendet wurde, dass er nämlich annahm, der Verfasser führe an solchen Stellen einen Skeptiker, einen Gegner der Wahrheit, redend ein (vergl. zu 9, 7. 8. „et haec, inquit, aliquis loquatur Epicurus et Aristippus et Cyrenaici"). Der Commentar von *Hieronymus* wirkte überhaupt bestimmend für die Auffassung des Buches im Mittelalter.

Auch bei *Augustin* findet sich eine allegorische Auffassungsweise des Buches Koheleth. Sehr grell tritt dieselbe hervor in seiner Erklärung der Stelle: Wehe dir Land, dess König ein Knabe ist u. s. w. Er bemerkt dazu: adolescentem dixit diabolum propter stultitiam et superbiam et temeritatem et petulantiam ceteraque vitia, quae huic aetati assolent abundare, Christum autem filium ingenuorum, sanctorum patriarcharum pertinentium ad liberam civitatem, ex quibus est in carne progenitus (de Civit. Dei 7, 20). Die Aufforderungen zum Essen und Trinken bezieht er, wie *Hieronymus*, auf das Abendmahl: participem fieri mensae illius (Christi) ipsum est incipere habere vitam. Nam et in alio libro, qui vocatur Ecclesiastes, ubi ait: Non est bonum homini acsi quod manducabit et bibet, quid credibilius dicere intelligitur, quam quod ad participationem mensae hujus pertinet, quam sacerdos ipse mediator testamenti novi exhibet secundum ordinem Melchisedech de corpore et sanguine suo .... Nam istum Ecclesiasten in hac sententia manducandi et bibendi quam saepe repetit plurimumque commendat, non sapere carnales epulas voluptatis, satis illud ostendit, ubi ait: melius est ire in domum luctus, quam in domum potus et paullo post: cor, inquit, sapientium in domo luctus et cor insipientium in domo epularum (ibid.). Der Schluss aus diesen letzteren Stellen, dass die Freude, zu der Koheleth ermahnt, keine unreine Freude sein könne, ist gewiss richtig, nur wird damit nicht jene allegorische Auffassung gerechtfertigt. Doch urtheilen wir auch über diese allegorische Deutung nicht unbillig. Jene Männer waren so gewaltig ergriffen von dem Geiste und Sinne des Neuen Testamentes, dass sie nur in seinem Lichte das Alte Testament betrachteten, und sollte es nicht zu entschuldigen sein, wenn sie von heiligem Eifer entzündet dies an sich so richtige Princip der Betrachtung oft gewissermassen zu gewaltsam und stürmisch durchführten, so dass sie ohne die rechten Uebergänge, ohne die rechte Vermittlung in allem Alttestamentlichen nur das Neutestamentliche finden wollten?

Als Gesammtzweck des Buches giebt *Augustin* ebenso wie *Gregorius Nyssenus* an, dass der Verfasser durch Schilderung der Nichtigkeit des Irdischen die Sehnsucht nach dem Himmlischen erregen wolle: Totum istum librum vir sapientissimus deputavit, non utique ob aliud, nisi ut eam vitam desideremus, quae vanitatem non habet sub hoc sole, sed veritatem sub illo qui fecit hunc solem (de civit. Dei l. XX, c. 3).

Im 4ten Jahrhunderte richteten auch schon einige Häretiker Angriffe gegen das Buch Koheleth, indem sie demselben eine epikuräische, skeptische Richtung vorwarfen. Diese Häretiker bekämpfte der Bischof *Philastrius* von *Brescia.* Die Häretiker nahmen besonders Anstoss an den Stellen, wo zum Essen und Trinken aufgefordert wird und *Philastrius* setzt ihnen hier dieselbe Erklärung jener Stellen entgegen, die wir bei *Hieronymus* und *Augustin* fanden: 'Non de hac esca *solum* carnali dicebat . . . . sed diversam escam gloriamque sanctorum hominum nuntiabat (Bibl. Patr. T. IV. p. 42). Gegen den Vorwurf einer skeptischen Anschauungsweise bemerkt *Philastrius:* Si dixit, vanitas vanitatis est, quae in saeculo sunt, haec utique transeuntia praedicavit propter futuram illam gloriam eminentem et perpetuam, ut ait apostolus: transit enim figura huius mundi et gloria. Si autem figura et vita et honor et dignitas mundi istius cessabunt et destruentur, illa quippe erit desideranda coelestis et angelica dignitas, quae incorporatione ac passione et resurrectione quippe est Christi credentibus adventura, quae non temporalis, carnalis ac caduca. Bemerkenswerth ist, dass *Philastrius* in den Stellen des Predigers, wo zur Freude aufgefordert wird, die Beziehung auf eine reine Freude auch an den irdischen, von Gott verliehenen Gütern nicht ausschliesst, worauf schon das solum in der oben angeführten Stelle hinweist. Deutlicher noch spricht Philastrius dies in der folgenden Stelle aus: Salomon itaque *et* carnalem vitam hominum a Deo concessam in multis divitiis nuntiavit *et* futuram angelorum gloriam nihilominus in studiosis inesse paucis desiderantibus et credentibus praedicavit.

In weniger idealer Weise als die älteren Kirchenväter suchte *Gregor der Grosse* die Anstösse, welche das Buch Vielen gab, zu heben. Er führte die schon von *Hieronymus* angedeutete Ansicht, dass Salomo in diesem Buche häufig im Sinne Anderer (Epikuräer, Skeptiker, Fatalisten u. s. w.) rede, weiter aus und legte so dem Buche den Charakter eines dramatischen Wechselgesprächs bei, in welchem jede bedenklich scheinende Aeusserung als exemplificiernde Darstellung irriger Lehren betrachtet werden konnte, vergl. lib. 4. dialogg. c. 4: *τούτου ἕνεκεν τὸ βιβλίον τοῦτο ἐκκλησιαστὴς ὠνομάσθη, ἐπειδὴ ὁ Σολομὼν ἐν τούτῳ ὥσπερ λαοῦ ταραχώδους τὸν νοῦν ἀνεδέξατο, ἵνα δι' ἐπιζητήσεως πάντα εἴπῃ, ὥστε λοιπὸν διὰ πείρας καὶ τὸν ἄπειρον λογισμὸν νοῆσαι. ὅτι ὅσα ψήφους δι' ἐπιζητήσεως κινεῖ, τοσαῦτα εἰς ἑαυτὸν διάφορα πρόσωπα ἀνεδέξατο.*

Das ganze Mittelalter hindurch herrschte diejenige Auffassung des Predigers vor, welche als Endzweck desselben die Darstellung der Nichtigkeit aller weltlichen Dinge bezeichnete, womit man gern den praktischen Zweck einer Aufforderung zum beschaulich-ascetischen Leben verknüpfte. Die anstössigen Stellen beseitigte man dadurch, dass man der Ansicht *Gregor*'s d. Gr. gemäss das Buch zum Theil als einen *μιμητικός* impiorum betrachtete.

Jenen Hauptzweck des Buches nehmen auch die Scholastiker an, nur stellen sie ihn in einer mehr metaphysischen Weise dar. So

giebt *Hugo* von *St. Victor* als Zweck an: intentio est mundi contemptum persuadere. — Ostendit secundum triplicem vanitatem, omnia esse vanitati subjecta, id est caduca, transitoria, videlicet et quae propter homines facta sunt et quae ab hominibus facta sunt et quae in hominibus facta sunt. In his, quae propter homines facta sunt, vanitas est mutabilitatis. In his, quae ab hominibus facta sunt, vanitas est curiositatis. In his, quae in hominibus facta sunt, vanitas mortalitatis.

Noch speculativer fasst *Bonaventura* den Begriff der Eitelkeit des Irdischen und Creatürlichen, deren Darstellung auch nach ihm den Hauptinhalt des Buches ausmacht, mit dem practischen Zwecke, Verachtung der Welt zu lehren. „Finis libri est mundum contemnere .... Et quoniam finis imponit necessitatem his, quae sunt ad finem, cum finis sit contemptus praesentium, de iis tractat, non ea ratione, qua attrahunt, sed ea ratione, qua contemnuntur; attrahunt sub specie boni, sed contemnuntur sub specie vani, ideo sequitur ex hoc, quod materia hujus libri fuit rerum praesentium vanitas, sive ipsae res, secundum quod vanae, ut melius dicatur, quia vanitatem quasi passionem probat in rebus .... Quod objicitur, quod creaturae non sunt vanae, quia valde bonae et in finem ordinatae, solvendum, quod non dicuntur bonae per defectum boni, vel ordinis, sed per defectum esse incommutabilis et sic omnis creatura est vana nec ita vana, quin habeat veritatem et bonitatem." Daraus gehe hervor, dass nur in Gott selbst das wahre Leben, die wahre Seligkeit zu finden sei, weil er allein hat intransmutabilitatis quietem, die Welt aber eitel sei, quia innitenti sibi fulcimentum non praebet.

Gegen diese abstract-metaphysische Auffassung des Buches Koheleth, in welcher der concrete Inhalt desselben ganz verflüchtigt wurde, trat als heilsame Reaction die Exegese der Reformatoren ein. Den ersten protestantischen Commentar zum Prediger schrieb Johann *Brenz,* der Reformator Schwabens. Er fasst den Inhalt desselben in Beziehung auf die ganze alttestamentliche Heilsökonomie und erkennt richtig, wie durch dasselbe das Unbefriedigende des alttestamentlichen Standpunktes in einer besonders eigenthümlichen Weise ausgesprochen wird und so dasselbe eine indirecte Hinweisung auf die höhere, vollendete Offenbarung des neuen Bundes enthält. Er sagt in dem prooemium zu seinem Commentar über das Buch: est quoddam ceu auctuarium sive appendix legis Moseos. Lex enim docet, quod hominum quisque ad amplexandam colendamque justitiam prorsus est expers atque imbellis . . . et quo magis magisque propriis suis operibus atque figmentis ad justitiam contendat, quod eo minus eam arripiat. Ad hanc rationem libellus iste accedit et docet, omnium hominum vires, sapientiam, rationem atque consilia a genuino creaturarum usu foede aberrare ac retrocedere, nimirum, ne quisque sit, qui glorietur, se posse vel tantillum sibi relictus coram Deo sive ad justitiam parandam sive ad creaturas felici atque prospero exitu tractandas. Dabei erkennt *Brenz* richtig auch den praktischen Character des Buches, wie es lehre die fromme Freude an dem Guten, was

Gott den Menschen zu besitzen und zu geniessen giebt, pium creaturarum usum. Das Buch sei heilsam, sagt er, quod ad timorem et fiduciam in Deum rectâ nos erudit ac ducit, quibus ceu indicibus quibusdam ad *pium creaturarum usum* tandem pertingamus.

Noch klarer und lebendiger als *Brenz* hat *Luther* den Sinn und Geist des Buches Koheleth erfasst, seine Ansicht über dasselbe muss im Wesentlichen als die durchaus richtige und treffende bezeichnet werden, abgesehen davon, dass es ihm nicht möglich war, die Beziehung des Inhalts des Buches auf die damalige Zeitlage, auf den damaligen Zustand des theokratischen Lebens richtig zu würdigen. *Luther* hatte eine grosse Vorliebe für den Prediger, wie er in dem Vorwort zu seinem Commentar sagt: mihi sane plurimum voluptatis attulit vel modicus gustus hujus libelli. Es war ihm ein Trostbuch in mancherlei Anfechtungen und er hielt es für besonders tröstlich Solchen, die von den Sorgen des Regierens gedrückt sind (liber dignus, qui reipublicae procuratoribus notissimus esset . . . . Hunc librum Ecclesiasten rectius nos vocaremus Politica vel Oeconomica Salomonis, qui viro in politia versanti consulat in casibus tristibus et animum erudiat ac roboret ad patientiam *)). *Luther* bestreitet zunächst die herkömmliche katholische Auffassung des Buches, wonach man in demselben die Lehre fand, dass die natürlichen Dinge an sich verwerflich und verächtlich seien, was Einige auch auf die Naturwissenschaften ausdehnten: Nocuerunt multum hoc libro false intellecto plurimi sanctorum Patrum, qui senseruut Salomonem hoc libro docere contemptum mundi, id est, rerum creatarum et ordinatarum a Deo . . . . . Interpretes hic damnari putant et contemnenda docent ceu vanas et inutiles speculationes cognitionem naturae, item astronomiae atque adeo totius philosophiae studia. Dagegen vindiciert *Luther* dem Buche seinen *praktischen* Zweck, welchen er in einer Reihe von Stellen bezeichnet, die zwar alle in der Hauptsache übereinstimmen, von denen aber dennoch fast jede ein eigenthümliches, nicht unwichtiges Moment hinzufügt, so dass sie besser hier vollständig mitgetheilt werden. „Summa et scopus hujus libri, quod Salomon nos vult reddere pacatos et quietis animis in communibus negotiis et casibus hujus vitae, ut vivamus contenti praesentibus, sine cura et cupiditate futurorum. — Damnantur hoc libro pravus affectus et cupiditas hominum, qui non sumus contenti praesentibus creaturis Dei et earum usu, sed semper anxii et solliciti accumulare divitias, honores, gloriam, famam, quasi perpetuo hic victuri, fastiditis interim illis, quae adsunt, et alia semper affectantes. — Est ergo (ut repetens dicam) status et consilium hujus libelli erudire nos, *ut cum gratiarum actione utamur rebus praesentibus et creaturis Dei, quae nobis Dei benedictione largiter dantur et donata sunt, sine sollicitudine futurorum, tantum ut tranquillum et quietum cor habeamus et animum*

*) Dies Urtheil *Luther*'s ist mannigfach durch die Erfahrung fürstlicher Männer bestätigt. So hatte z. B. *Friedrich* d. Gr. bekanntlich eine grosse Vorliebe für das Buch. Er nannte es einen Fürstenspiegel.

gaudii plenum contenti scilicet verbo et opere Dei. — Contra humanorum affectuum miseriam invehitur hoc libro Salomon inconstantiam et vanitatem cordis humani arguens, quod neque praesentibus neque futuris bonis fruitur, dum non agnoscit accepta beneficia neque gratias agit et frustra sequitur quae non habet.« — Auch erkannte *Luther* richtig diejenigen Stellen des Buches, in welchen das praktische Resultat desselben ausgesprochen wird. So bemerkt er zu 2, 24: Haec est conclusio principalis, imo *consilium totius libri*, quod saepe repetit. Estque hic locus insignis, *qui exponit omnia praecedentia et sequentia*. Sic vero consentit cum praecedentibus. Istae voluptates sunt damnandae, quas nostris consiliis paramus in futurum. Isti item labores sunt damnandi, quos nostris consiliis conamur efficere. Istae vero voluptates et labores, quos Deus dat, boni sunt, illisque utendum in praesens, sine sollicitudine de futuris vel afflictionibus vel voluptatibus. Ebenso bemerkt er zu der sinnverwandten Stelle 5, 17—19: *Haec sententia interpres est totius hujus libri*, quod Salomon velit prohibere vanas curas, ut laeti fruamur praesentibus, nihil solliciti de futuris, ne praesens et nostrum momentum sinamus elabi. So bezeichnet er auch die Stelle gleichen Inhalts 8, 15 als scopus des Verfassers.

Weniger concret als *Luther* fasst *Melanchthon* die Eigenthümlichkeit des Buches auf. Er findet den Hauptzweck in der asseveratio de providentia, doctrina de obedientia et patientia, asseveratio futuri judicii (haec concio Salomonis prophetica est et vox divina in ecclesia de futuro judicio, qualis est concio Dei Mt. 25), endlich in der Beobachtung der officia vocationis. Ausführlicher giebt er den usus et utilitas hujus libri in folgender Stelle an: Confirmanda est assensio de providentia, deinde suo quisque loco obediat Deo et faciat officia vocationis, quam cum multa impediant, teneat consolationes, quae hic proponuntur, sciat cursum in vocatione Deo placere, sciat Deum rectorem esse sui coetus et velle peti auxilium divinum et verissime opem ferre fideliter servientibus in vocatione et tandem collocaturum esse ecclesiam in illam aeternam consuetudinem cum divinitate, in qua Deus erit omnia in omnibus. Hac fide obtemperet Deo, ut recta faciat et acquiescat in Deo, non indignatione, non desperatione abjiciat officia vocationis, non ruat in contemptum Dei Epicureum. Ueber das elfte Capitel bemerkt *Melanchthon:* totum hoc caput lumen est hujus libri, ostendit enim in his concionibus institutam esse confirmationem sententiae de providentia.

Theodor Beza bestimmt den Zweck des Buches Koheleth in folgender Weise: Hic liber utrumque illud caput ex professo accuratissime exponit, unum videlicet de summo illo bono quo referre vitam hanc suam omnes homines oportet et in cujus adeptione vera est sita felicitas in altero demum saeculo obtinenda, alterum de divina illa potentissima simul et sapientissima Dei O. M. virtute, qua res omnes ac singulas ipsumque adeo mundum ab aeterno gubernat, hac lege et conditione nobis proposita, ut ab illa toti cum omni subjectione pendeamus, nequaquam autem illam intolerabili et gigantea superbia stul-

tis ratiocinationibus nostris subjiciamus. Näher kommt *Beza* der concreten Eigenthümlichkeit des Buches in einer Stelle, wo er den Verfasser gegen den Vorwurf des Epikuräismus vertheidigt: Illis edendi et bibendi vocibus *γαστριμαργίαν* laudare quînam potuerit, qui risui dixerit: insanis, et laetitiae: quid haec facit? et ubique nos ad Dei timorem et ejus mandata revocet? Sed illud sane verum est, caducorum illorum bonorum, quibus accumulandis tantopere se fatigant homines, non alium esse usum, quam ut illis honesto et sancto labore quasi ex Dei manu acceptis tranquille et hilariter sive multis sive paucis ad suam fovendam vitam utantur illorum possessores, vitam, inquam, suam nec otiosam, nec a caritate proximi remotam, quae noster Ecclesiastes passim inculcat.

An die Ansicht der älteren Kirchenväter schliesst sich *Egardus* an (Paul. *Egardus*, theologia practica sapientissimi regis Israelitarum seu Salomon Ecclesiastes. 1619). Seine Auffassungsweise erinnert besonders an *Gregor* von *Nyssa:* Scopus Salomonis est, ut hominem deducat in agnitionem suae vanitatis et rerum omnium, eumque extra tempus et mundum trahat et evehat ad aeternitatem, hoc est, eo deducat, ne in tempore et rebus sensibilibus, sed in divinis fiduciam et felicitatem suam collocet. Si enim ipse vanus cum omni semine, si ea omnia vana, quae infra, quae supra, quae circa eum sunt, si vana ea, ex quibus voluptatem capit et ipsa voluptas vana, necesse est ad alia animum adjiciat, quae ipsum salvum et beatum reddere possunt, quae non sub sole, sed in coelo inveniet.

Egardus steht mit dieser Auffassungsweise unter den älteren protestantischen Auslegern vereinzelt da, denn die Meisten derselben schliessen sich an die Ansicht *Luther*'s über dasselbe an, obwohl sie den praktischen Zweck des Buches weit mehr verallgemeinern. So Joh. *Drusius*, bei dem freilich diese Verallgemeinerung des Inhalts am stärksten ist, aber dennoch die Beziehung auf *Luther*'s Auffassungsweise sich nicht verkennen lässt; vergl. Joh. *Drusii* annotatt. in Coheleth pag. 2: Agit hic liber de fine bonorum. Summa est: quidquid vanum est, id hominem beare non potest. Quidquid sub lunae globo fit, vanum est. Ergo etc. Suadet autem, ut ab hac vanitate animum attollamus ad sublimia et *interea rebus praesentibus tranquille utamur.* — Bestimmter schliesst sich Mart. *Geier* an Luther an prolegg. pag. 3: Describit nobis in hoc libro Salomo summum bonum hominisve felicitatem, partim privative, in quibus non sit, v. g. in sapientia nimia ac curiosa, in voluptatibus, divitiis, honoribus etc., partim positive, in quo consistat, nimirum in jugi numinis supremi reverentia, rerumque terrenarum hilari ac tranquillo usu. — Aehnlich auch *Mercerus:* Aperte docet, rebus praesentibus pacatis et tranquillis animis frui, abjecta humani cordis irrequieta curiositate et inconstantia, quum divitiae, honores, magistratus, uxor et ceterae hujus saeculi creaturae Dei bonae sint, si illis cum gratiarum actione et Dei timore utaris, animo semper in Deum sublato nec his terrenis addicto.

Die katholischen Ausleger dieser Periode halten einstimmig die Ansicht der Kirchenväter über das Buch Koheleth fest. So der Je-

suit *Pineda* in seinem weitläufigen, verworrenen Commentar, so der berühmte Corn. *Jansenius*, in dieser Beziehung der kirchlichen Tradition vollkommen treu. Er sucht die Ansichten der verschiedenen Kirchenväter zu einem Ganzen zu vereinigen: Scopus et argumentum totius libri est, ut breviter expressit *S. Gregorius Nyssenus* serm. I. in Ecclesiasten, mentem supra sensum attollere, hoc est, ut inquit *Hieronymus*, ad contemptum mundi homines provocare, ut omne quod in eo cernunt putantes esse pro nihilo mentem atque animum a visibilium vanitate ad stabilitatem invisibilium transferant. Hinc itaque rerum mundanarum vanitati intimandae totum librum deputans eorum personas subinde assumit, qui res caducas mirantur, ut late *S. Gregorius* M. docet lib. 4. dialogg. c. 3. „ea", inquit, „per inquisitionem dicens, quae fortassis per tentationem imperita mens sentiat". — *Cornelius de Lapide* adoptirt ebenfalls ohne Weiteres die Ansicht der Kirchenväter: Argumentum Ecclesiastis est, ostendere, quam vana et inutilia sint omnia hominum negotia et studia, quae in humanis rebus suscipiuntur, ut homines traducat a sensibilibus ad ea, quae sub sensum non cadunt, ait Nyssenus, puta: ad coelestia et spiritualia.

Eine neue Epoche der Auslegung des Koheleth beginnt mit *Grotius* und von dieser Zeit an gehen die Ansichten über den Inhalt des Buches so weit auseinander, dass sich kein einheitlicher Entwicklungsgang in den verschiedenen Auffassungsweisen mehr nachweisen lässt, wie dies in der älteren Zeit möglich war. Es muss desshalb die chronologische Reihenfolge hier aufgegeben werden und es ist zur Uebersichtlichkeit durchaus erforderlich, die verschiedenen Ansichten nach ihrer inneren Zusammengehörigkeit in grösseren Gruppen zusammenzustellen. Freilich kann diese Eintheilung nur nach sehr allgemeinen Gesichtspunkten vorgenommen werden, da selbst die gleichartigen Ansichten meistens in nicht unwichtigen Punkten differiren. Es lassen sich die Ansichten der neueren Ausleger des Buches Koheleth über Inhalt und Zweck desselben eintheilen zuerst in solche, die in dem Buche *keine äussere oder innere Einheit* annehmen; in solche, die demselben eine *vorwiegend negative Tendenz* zuschreiben; in solche, die ihm einen *moralischen Zweck im allgemeinsten Sinne* beilegen; in solche, die *einen bestimmten praktisch-religiösen Grundgedanken* in demselben erkennen; endlich in solche, welche einen *philosophischen* Zweck des Buches annehmen. Nachträglich werden dann noch einige vereinzelt dastehende Ansichten anzuführen sein.

Die Ansicht, dass das Buch kein einheitliches Ganze bilde, wurde zuerst von *Grotius* aufgestellt. Er sagt über die Entstehung desselben: redactas esse in hunc librum varias hominum, qui sapientes apud suos quisque habebantur, opiniones περὶ τῆς εὐδαιμονίας, quare mirari non debemus, si quaedam hic legimus non probanda, omnes enim sententias cum suis argumentis recitanti necesse erat id accidere. Eine gewisse Einheit sieht er nur darin, dass die Anordnung der Sammlung von Einem ausging, nämlich, nach seiner völlig willkürlichen Vermuthung, von Serubabel (annotatt. ad c. 12, 10): Qui

haec colligerent ac sub persona Salomonis in unum corpus congererent, mandatum habuerunt ab uno pastore, id est, ut puto, Zorobabele, qui ob res tenues Iudaeorum et Persici imperii reverentiam, regem se dicere non ausus, quamquam inter suos pro rege habebatur, nomen usurparit modestius Pastoris. In der Auslegung des Einzelnen ist der Commentar von *Grotius* ziemlich dürftig, nur überfüllt mit Parallelstellen aus den Classikern, die aber bei ihm, wie bei anderen Erklärern, mehr dazu dienen, eine reine Auffassung des Sinnes zu stören, als dieselbe zu fördern.

In anderer Weise stellt *Whiston* die Einheit des Buches in Abrede, indem er annimmt, dass es zwar von Salomo verfasst sei, aber zu verschiedenen Zeiten seines Lebens, zum Theil auch in der Zeit, als er sich schon dem Götzendienste und den damit verbundenen Ausschweifungen hingegeben hatte: In librum Ecclesiastae tamquam in unum systema redactas esse plures Salomonis observationes, super rebus gravissimi momenti, sed factas diversis temporibus, ut longe maxima pars ab eo profecta sit, quum solius Iehovae cultui addictus, de vera religione bene sentiret, nonnullae autem, cum per illecebras voluptatum ab hoc cultu descivisset.

Auch diejenigen Ausleger können keine einheitliche Gedankenentwicklung des Buches zugeben, welche nach *Gregor's* des Grossen Vorgang annehmen, dass in demselben verschiedene Personen in verschiedenem Sinne redend eingeführt werden. So sagt Matthew *Poole* (annott. on the bible. Lond. 1683): Salomon speaks some and most things in his own name, but some other things in the names and according to the opinions of worldly and ungodly men. In ähnlichem Sinne stellt *Yeard* (F. Yeard, a paraphrase upon Ecclesiastes. Lond. 1701) die Ansicht auf, that the Preacher introduces a refined sensualist or a sensual worldling, who interrupts him, in order to attack and ridicule his doctrine.

Bestimmt ausgebildet finden wir die Ansicht, dass der Prediger die Form eines Wechselgesprächs habe, bei *Herder* und *Eichhorn*. Zwar schliesst diese Annahme einen einheitlichen Zweck des Verfassers in keiner Weise aus, aber sie setzt doch einen Widerspruch zwischen einzelnen Gedanken des Buches voraus, der in Wirklichkeit nicht stattfindet. *Herder* spricht seine Ansicht im 11ten Briefe über das theologische Studium in folgender Weise aus: „Es sind zwei Stimmen zu unterscheiden, die eine eines Grüblers, der Wahrheit sucht und in dem Ton seines Ichs meistens damit, „„dass Alles eitel sei"" endet, während eine andere Stimme, im Tone des Du, ihn oft unterbricht, ihm das Verwegene seiner Untersuchungen vorhält, und meistens damit endet: was zuletzt das Resultat des ganzen Lebens bleibe? Es ist nicht völlig Frage und Antwort, Zweifel und Auflösung, aber doch aus einem und demselben Munde Etwas, das beiden gleichet und sich durch Abbrüche und Fortsetzungen unterscheidet. Man kann das Buch also gleichsam in zwei Kolumnen theilen, davon die eine dem ermatteten Sucher, die zweite dem warnenden Lehrer gehöret". Danach ordnet *Herder* die einzelnen Stücke des Buches in folgender Art:

1. der Forscher.	2. der Lehrer.
1, 1—11	
1, 12—18	
2, 1—11	
2, 12—26	
3, 1—15	
3, 16—22	
4, 1—16	4, 17
	5, 1—8
5, 9—19	
6, 1—11	
7, 1	7, 2—15
7, 16	7, 17—23
7, 24—33	
8, 1	8, 2—13
8, 14—17	
9, 1—3	9, 4—10
9, 11—18	
10, 1—3	10, 4
10, 5—7	10, 8—19
	10, 20
	11. 12.

Herder will diese Eintheilung nicht für einen eigentlichen Dialog ausgeben, glaubt jedoch einen merkwürdigen Unterschied zwischen den verschiedenen Theilen zu finden, der vielleicht eine Zusammensetzung aus mehreren einzelnen Stücken vermuthen lasse. Uebrigens erkennt *Herder* die hohe Bedeutung des Inhalts des Buches Koheleth in lebhafter Weise an, obwohl er dasselbe zu wenig im Zusammenhange der Offenbarung auffasst. „Mir ist kein Buch aus dem Alterthume bekannt", sagt er, „welches die Summe des menschlichen Lebens, seine Abwechselungen und Nichtigkeiten in Geschäften, Entwürfen, Speculationen und Vergnügen, zugleich mit dem, was einzig in ihm wahr, dauernd, fortgehend, wechselnd, lohnend ist, reicher, eindringlicher, kürzer beschriebe, als dieses".

Unabhängig von *Herder* kam *Eichhorn* (vergl. Einleitung III, S. 648 ff.) zu einer ganz ähnlichen Auffassung des Predigerbuches. Nach ihm ist das Buch eine Unterredung zwischen einem hitzigen Forscher und einem bedächtigen Lehrer: „Es wechseln ganz offenbar zweierlei Personen in dem Buche ab, ein Betrachter, Beobachter, Forscher, der mit finsteren Blicken Leben und Schicksal der Menschen umfasst und in jugendlicher Hitze die Folgerungen aus seinen Bemerkungen überspannt und dem Guten dieser Erde selten Gerechtigkeit widerfahren lässt. Ihm zur Seite steht ein alter Weiser, der das Feuer des raschen Jünglings mässigt, ihn auf den Pfad der Wahrheit, über den er in der Hitze weggeschossen war, zurückführt und zeigt, wie auch das Böse seine gute Seite habe. Jener endigt immer mit der Klage, das Alles eitel sei und dieser mit den Folgerungen, die ein Weiser aus dem Lauf der Welt ziehen wird". Danach theilt *Eichhorn* ein:

1. der Forscher.	2. der Lehrer.
1—4, 16.	4, 17—5, 11.
5, 12—6, 12.	7, 1—14.
7, 15.	7, 16—22.
7, 23—29.	8, 1—8.
8, 9—9, 6.	9, 7—10.
9, 11—18.	10, 1—4.
10, 5—7.	10, 8—12, 7.

Schluss des Buches: 12, 8—14.

In ganz willkürlicher, unbegründeter Weise stellt *Nachtigall* (*Nachtigall*, Koheleth oder die Versammlung der Weisen, gewöhnlich genannt der Prediger Salomo's. Halle 1798.) die Behauptung auf, „dass das Buch die Forschungen mehrerer Versammlungen denkender Männer unter den Israeliten enthalte, darunter „Wettgesänge und Gegengesänge", Sprüche der Weisen, verhüllte Fragen oder Aufgaben und ihre Lösung".

Eine eigenthümliche, künstliche Hypothese über die Entstehung des Buches hat *Stäudlin* aufgestellt (Gesch. d. Sittenlehre Jesu I. S. 260 ff.). Er vermuthet, dass Salomo gegen das Ende seines Lebens in seinen Grundsätzen wankend geworden sei und sich mit Zweifeln über die göttliche Vorsehung gequält habe. „Er war zu weit fortgeschritten, als dass ihn die Lehre des Mosaischen Gesetzes noch hätte beruhigen können und doch nicht weit genug, um sich das Räthsel des Lebens befriedigend lösen zu können. Vielleicht hat er diesen seinen Zustand in einzelnen Aufsätzen geschildert, welche ein späterer Ebräer vorfand und aus ihnen, wie aus gewissen Salomonischen Sittensprüchen, die noch nicht gesammelt waren, den Hauptstoff hergenommen, aus welchem er ein Buch zusammensetzte. — In seinem eigenen Namen setzte er an das Ende des Buchs einige Bemerkungen hinzu, durch welche das Schicksal des Ganzen angedeutet und über den Ursprung des Buchs einige Rechenschaft gegeben wurde".

Eine andere Reihe von Exegeten legt dem Buche Koheleth eine vorwiegend negative, skeptische Tendenz bei, indem sie die Darstellung der Nichtigkeit des ganzen menschlichen Lebens für den Hauptzweck desselben halten. Diese Ansicht spricht entschieden *Lowth* aus (de sacra poesi Hebraeorum prael. 24. pag. 239): Una est universi operis forma, unum et simplex argumentum, de rerum vanitate, sub persona Salomonis, in perdifficili quaestione dubitantis, in utramque partem disputantis et ex ancipiti cogitandi cura sese tandem expedientis. Diese Auffassung wird im Wesentlichen auch befolgt von *Döderlein* (S. VIII. IX.): „Thema und Hauptinhalt des Buchs wird C. 1, 2. 3. angezeigt und C. 12, 8 als Resultat aller Betrachtungen und Diskurse wiederholt. Es ist die Nichtigkeit, das Nichtbefriedigende in den irdischen Dingen, die der Mensch sucht, schätzt, mit Mühe hascht, es ist der Beweis, das er hier das nicht finde, wonach er strebt, nicht finden kann, so sehr er sich auf der Welt beschäftigt, plagt, Geist und Körper anstrengt und weder Mühe

noch Schmerz scheut, weil jedes Erdengut flüchtig, Alles, was es gewährt, unvollkommen, der Genuss von jedem mit Gram und Unruhe vermischt ist". Zwar bemerkt *Döderlein*, dass sich an diese Grundidee manche ethische Lehren knüpfen, aber diese erscheinen ihm doch nur als Nebenzweck.

Auch *de Wette* legt dem Koheleth einen vorwiegend skeptischen Charakter bei. Er spricht sich über das Buch in folgender Weise aus (*Daub* und *Creuzer*, Studien 1807. 3 B. S. 287 ff.): „Hatten einmal die Hebräer den Gegensatz des Aeusseren und Inneren ergriffen, so mussten sie ihn bis zu der vollendeten Entgegensetzung steigern; die Kluft zwischen Himmel und Erde musste sich in's Unendliche auseinanderziehen, wenn beide Welten endlich wieder zusammenfallen sollten. Dieses höchste Extrem der Skepsis ist im Koheleth aufgestellt, einem Product hebräischer Philosophie, das neben die besten historischen Erzeugnisse des Alterthums und der neueren Zeiten in seinem vorher barbarischen Aufzug hinzutreten nicht erröthen dürfte. Ein grosses, tiefes, universelles Gemüth, ein kalter, scharfer, umfassender Blick, eine heldenmässige Unerschrockenheit vor der Wahrheit, auch der unglücklichsten, ein wunderbarer, tief sich regender Glaube fordert Achtung auch unter der unphilosophischen hebräischen Hülle . . . . Mit dem unglücklichen Glauben an eine ewige Vernichtung nach dem Tode und mit der jedem Menschen angeborenen Forderung der Zweckmässigkeit und mit der Befangenheit im Aeusseren der Erscheinung, die dem kindlichen Sinne der alten Welt eigen ist, tritt Koheleth in die Welt und siehe! — nichts als Widersprüche, Zwecklosigkeit und Zweckwidrigkeit, Vergänglichkeit und Freiheit gehen an ihm vorüber, der Gang der Welt spottet der Forderungen seines Gemüthes, schreiende Misstöne erfüllen sein Ohr. Alles schwebt über dem Abgrund der Vernichtung und sinkt hinunter nach kurzer Zeit, auch das Höchste und Trefflichste, was die Erde trägt, hat nicht Bestand. . . . In der Flüchtigkeit, Zweck- und Folgelosigkeit alles Menschlichen erscheint ihm als das Einzige von Werth, dass man den Moment erhasche und geniesse. Wenn mit dem Leben Alles aus ist, so ist wohl das Leben selbst das höchste Gut, das Leben hat seinen Zweck und Werth in sich selbst, diesen geniesse und erkenne man. . . . Nur zeigt sich Koheleth einseitig, sinnlich befangen in dieser Maxime. . . . Koheleths System ist das Unsystematische, seine Consequenz die Inconsequenz, seine Gewissheit die Ungewissheit. . . . Das ist das Erhabene an ihm, dass er auch im Gefühl seiner Vernichtung und der Nichtigkeit der ganzen Welt der Gottesfurcht und der Beobachtung des Gesetzes treu bleibt. Die Wogen der Zeit sind durch seine Brust gezogen und haben Alles weggespült und umgestürzt, nur das innerste Heiligthum haben sie nicht erreicht, da thront auch der unbekannte Gott. Aber es ist ein *unbekannter* Gott und ein *dunkler* Glaube hält ihn noch an ihm fest". — Auch diese sehr bedingte Anerkennung des ethisch-religiösen Characters des Buches nimmt *de Wette* später (Einleit. in d. A. T. S. 420 ff.) zurück und richtet bestimmter, als in jenem Aufsatze die Vorwürfe des „Fatalis-

mus, Skepticismus und Epikureismus" gegen dasselbe Er giebt dort die Lehre „von der Nichtigkeit und Zwecklosigkeit aller Dinge und der einzigen Realität des Lebensgenusses" als Hauptthema an, auch die manchen anderen Beobachtungen und Lebensregeln, die der Verfasser beibringe, tragen nach *de Wette*'s Meinung fast durchgängig die Farbe des Skepticismus und zeugen, wenn sie den sonstigen Zweifeln widersprechen, nur von „der Unklarheit und Unsicherheit des Nachdenkens".

Nach *Knobel* geht die Haupttendenz des Buches dahin, nachzuweisen, dass das menschliche Leben und Streben nichtig sei, als untergeordneten Zweck nimmt er an, dass der Verfasser eine darauf bezügliche Lebensanweisung ertheilen und einschärfen wolle, deren Character jedoch nicht näher bestimmt wird.

Eine negative Tendenz des Buches Koheleth nimmt auch *Lührs* an in einem geistvoll geschriebenen Aufsatz in der Vierteljahrsschrift für Theol. und Kirche. Jahrg. 1847. 3. Bd. S. 265 ff. Nach ihm sind „Anfang und Ende des Buchs (C. 1, 2 und 12, 8) durch die schärfste Spannung auf einander bezogen und der Gedanke, der dort eingeht und hier wieder hervortritt, geht auch in keinem Theile der Untersuchung verloren. Dies ist aber kein anderer als der: Alles, was unter der Sonne geschieht, ist eitel und Alles, was wir thun, ist verlorne Mühe. . . . Der Verfasser findet nach Vollendung des ganzen Diskurses nur seine anfängliche Voraussetzung bestätigt, nimmt aus der Werkstätte der Reflexion ganz unverändert zurück, was er in sie hineingab". Die Aufforderungen zur Freude fasst *Lührs* im epikuräisirenden Sinne: „die Lebensweisheit: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt, wird in unserem Buche ohne alle Einschränkung vorgetragen (S. 275)". Ausserdem behauptet *Lührs*, der Begriff der Gottheit bei Koheleth habe mit Jehova wenig gemein, eine Ansicht, die wir schon bei *de Wette* angedeutet finden, für die aber durchaus kein bestimmter Grund im Inhalt des Koheleth vorliegt.

Viele Ausleger nehmen einen ganz allgemein moralischen Zweck des Buches Koheleth an. In dieser Weise legt *Du Hamel* (Salomon. ll. III. cum annotatt. Rotomagi 1703) dem Verfasser die Tendenz bei, eine allgemeine Ermahnung zur Gottesfurcht zu geben: Hoc Ecclesiastae fuit propositum, ut varias hominum opiniones et varias quibus animus agitari solet cogitationes circa fines bonorum et malorum colligeret ac tandem quid sentiendum sit in calce libri proponeret. Finem, inquit, loquendi pariter audiamus, Deum time et mandata eius observa, hoc est enim omnis homo, hoc est omne hominis bonum, haec eius felicitas. Ea est summa libri, reliqua instar dissertationis aut disquisitionis ac plerumque iuxta vulgi sententiam proferuntur. Interdum aliorum opinionibus videtur assentiri, sed statim eas refellit; id unum omnino persuasus, felicitatem in Deo uno quaeri oportere, res creatas nos beare non posse, vanas esse et inconstantiae plenas.

Calmet (comm. lit. sur la bible. Tom. 5. p. 2. Par. 1726) sieht gleichfalls in der Ermahnung zur Gottesfurcht den Grundgedanken des

Buches: On peut considérer cet ouvrage comme un discours ou une harangue, dans laquelle Salomon veut prouver, que tout ce qui est dans le monde n'est que vanité et qu'affliction d'esprit, qu'il n'y a qu'une seule chose de solide et sur laquelle l'homme puisse faire quelque fond:' c'est sur la crainte de Dieu, sur l'observation de ses loix, sur l'attente de ses jugemens. In der Erklärung des Einzelnen nimmt *Calmet* dann vielfach die Ansicht *Gregor's* d. Gr. zu Hülfe.

Mit diesen beiden katholischen Auslegern stimmt J. D. *Michaelis* insofern überein, als er dem Buche ebenfalls einen ethischen Zweck im allgemeinsten Sinne zuschreibt: „Es ist des Verfassers Zweck, die grossen Mängel der Glückseligkeit eines sich selbst gelassenen und von Gott abgesonderten Menschen vorzustellen C. 1—4, 16 und Mittel zu einer wahren und dauerhaften Glückseligkeit dieses Lebens anzuweisen C. 4, 17 bis zu Ende".

Am geschmacklosesten erscheint diese Auffassungsweise bei J. G. *Spohn* (der Prediger Salomo aus dem Hebräischen übersetzt und mit kritischen Anmerkungen begleitet. Leipzig 1785. S. 36. 37): „Es sind moralische Sätze, die näher und entfernter wahre Gottesverehrung befördern, Sätze, welche auf die weise Weltregierung Gottes aufmerksam machen, um dadurch zu einem festen Vertrauen gegen Gott geleitet zu werden, Sätze, die den Sinn von der Welt abziehen und auf Tugend hinlenken. . . Es soll keine Abhandlung sein, sondern nur väterliche Ermahnung, wie sich ein Jüngling, der in die grosse Welt treten will, weislich bei mancherlei Auftritten des menschlichen Lebens und ehrerbietig gegen Gott, Religion und Tugend verhalten möge". Aehnlich auch *Zirkel* (der Prediger Salomon, ein Lesebuch für den jungen Weltbürger, übersetzt und erklärt. Würzb. 1792).

Eine andere Classe von Erklärern bilden diejenigen, welche einen bestimmten praktisch-religiösen Zweck des Buches annehmen, und von ihnen ist im Ganzen am richtigsten die charakteristische Eigenthümlichkeit desselben gewürdigt. Diese Ausleger nähern sich daher meistens der Auffassungsweise *Luthers* mehr oder weniger, obwohl keiner unter ihnen sich ausdrücklich auf *Luther* bezieht.

Eine Ansicht über das Buch, welche sehr an *Luther*'s Auffassung desselben erinnert, ist die *Hardouin*'s (vergl. dessen Paraphrase de l'Ecclesiaste avec des remarques, Paris 1729. 12, Préface), bei dem man doch sicher annehmen darf, dass er unabhängig von *Luther* zu derselben kam. Seine Charakteristik der Grundidee des Buches ist allerdings nicht genau und bestimmt, aber er fasst doch glücklich den praktisch-religiösen Geist desselben im Allgemeinen auf. Er giebt als Zweck des Buches an: que le meilleur, c'est à dire, le plus tranquille, le plus innocent, le plus heureux en cette vie, est de jouir soi-même avec sa famille dans ses repas; du bien qu'un travail légitime peut avoir acquis, et de reconnaître, que de le pouvoir faire, c'est un don de Dieu, dont il faut par conséquent user avec action de grâces. Qu'en cela enfin et en toutes autres choses, il ne faut point oublier que nous serons tous cités au jugement de

Dieu. C'est ce que l'Ecclesiaste inculque de temps en temps et à quoi rendent toutes ses maximes.

Vieles Geistvolle über Inhalt und Zweck des Buches Koheleth findet sich bei *Kleuker* (Salomo's Schrr., 1. Theil). Er bestreitet die zu sehr verallgemeinernde Auffassung, wonach man im Koheleth ein allgemeines Sitten- und Tugendbuch sehen wollte. Er sagt dagegen S. 9: „das „„Fürchte Gott"" ist nicht Hauptzweck des Buches, sondern bloss eine Schlusssumme und gleichsam ein Orakelspruch für die Praxis des Herzens". Gegen diejenigen, welche die Lehre von der Eitelkeit alles Irdischen als Hauptzweck des Ganzen ansehen, bemerkt *Kleuker* zu 1, 2: „Es ist nicht Endabsicht der Rede, dieses und weiter Nichts zu lehren, sondern diese Empfindung ist nur Grundannahme zu höherem Ziel". Seine eigene Auffassung des Ganzen spricht er S. 22 aus: „Der Zweck, Werth und Cardinalpflicht des Lebens besteht darin, dass der Mensch ruhig seinen Gang fortgeht, das Gute thut, wie seine Hand es findet und statt sich seine Tage unter der Sonne zu verbittern, mit Freude isset und trinket und seiner Arbeit froh wird, in den Tagen seiner Vergänglichkeit, denn das ist sein Theil für alle Müh' und Arbeit, die er hat". Dann hebt *Kleuker* noch die Bedeutung der Schlussstelle 11, 7—12, 8 hervor: „In diesem Stück lebt eine so menschenfreundliche, tiefe und wahre Empfindung — ich möchte sagen, eine Empfindung aus ätherischem Stoffe bereitet, —, dass man in ihr den schönsten Ausgang erkennt; eine Summe, worin sich das Sehen, Untersuchen und Forschen durchs ganze Buch auflöset; ein Brennpunkt aller Bewegungen des Herzens, worin alle Strahlen zusammentreffen".

H. F. *Pfannkuche* (exercitatt. in Ecclesiasten, Gotting. 1794. p. 7. 8) stellt als praktischen Zweck hin: scriptorem totum in eo esse, ut animum de futuro securum, sorte quacunque contentum laetitiaeque patentem tamquam bonorum in hac rerum inconstantia et fragilitate extremum, malorumque, quibus vita undique septa sit, lenimen praesentissimum praedicet atque commendet.

Aehnlich auch *Jahn* (Einleitung 3. Bd. §. 212): „Es ergiebt sich aus einer genaueren Ansicht des Inhalts ganz deutlich, dass der Verfasser sowohl die Eitelkeit und Beschwerlichkeit aller Beschäftigungen und die Leiden, als auch den frohen Lebensgenuss in Gesicht hatte, um die unzufriedenen Menschen zu beruhigen und ein weises gleichmüthiges Betragen zu lehren".

Bestimmter hebt den *religiösen* Character des Buches R. *Henzi* (progr. quo libri Ecclesiastae argumenti brevis adumbratio continetur, Dorpat 1827. 4) hervor: Agit auctor in hoc libro de ratione, quam homo debilis, qui vitae humanae implicitas difficultates clare perspicere minime possit, sequi debeat, ut in omnium rerum tanta inconstantia atque vanitate felix evadat. Persuasum sibi habens, Deum O. M. summum esse mundi rectorem summaque sapientia humanis rebus providere, animae vero immortalitatem sperans tantum et verisimilem potius ducens quam certam in hanc abit sententiam: pia mente fruenda esse atque toleranda quae praesens vita afferat bona et mala, tam-

quam a Deo immissa, summeque contendendum, ut in omnibus vitae conditionibus leges divinae observentur.

Ein grosser Fortschritt in der Aufassung des Inhalts des Buches Koheleth ist durch *Ewald* herbeigeführt, insofern von ihm zuerst das Verhältniss gründlich erörtert ist, in welchem dieser Inhalt zu den damaligen Zeitverhältnissen steht. *Ewald* sagt darüber (poet. BB. d. A. B.'s 4. Th. S. 177. 178): „die Räthsel, deren Lösung in einer neuen Ansicht und Wahrheit des Lebens gesucht wird, hat der Verfasser nicht sich müssig erdacht oder willkürlich aufgestellt, sondern sie lagen in den Verhältnissen seiner Zeit als gegeben vor und reizten den Verfasser zum Versuche, sie zu lösen. Darum ist Entstehung, Sinn und Form dieses Buchs nicht zu verstehen, wenn man nicht zuvor die Umstände der Zeit kennt, die es hervorriefen. Was überhaupt bei allen Büchern der Bibel ein nicht genug anzuerkennender Vorzug ist, dass sie nicht aus müssigen Versuchen und leeren Bestrebungen, sondern mitten aus dem bewegtesten allgemeinen Leben und dem Streben dessen Räthsel zu lösen und auf seine Erleuchtung zu wirken hervorgegangen sind, das trifft auch näher betrachtet bei diesem Buche zu". Als den Satz, welcher die Antwort auf die in jener Zeit sich darbietenden Fragen geben soll, bezeichnet *Ewald* (S. 183): „die Freude am Leben sei das Gut des Lebens, welches Gott selbst den Menschen als die schönste Gabe reiche; und weil das Leben keinen Zweck habe als im Wohlthun sich seiner zu freuen, so könne Niemand heiter genug den flüchtigen Tag geniessen". Ueber den Charakter und das Wesen dieser Freude sagt *Ewald* (S. 186): Es versteht sich von selbst, dass diess keine bloss sinnliche oder eine schlechte und unreine Freude sein kann, sondern die wahre und reine, welche nur in Gott ist und im Licht aller göttlichen Wahrheiten, so wie im Leben nach diesen. . . . . Die Freude am Leben, die der Verfasser als das Höchste hier aufstellt, ist nichts als die Gottesfurcht selbst, aber nicht jene finstere und mürrische, dünkelhafte oder erlernte, sondern die heitere und der göttlichen Gnade bewusste, welche ohne stets frische Zufriedenheit und Zuversicht unmöglich ist". Diese Auffassung ist durch Vergleichung der bezüglichen Stellen sorgfältig im Einzelnen begründet.

An diese Ansicht *Ewald*'s schliesst sich *Hävernick* (Einleit. ins A. T. 3. Bd. S. 446 fl.) in allen wesentlichen Punkten an.

Eine in mancher Hinsicht sehr treffende Bemerkung über das Buch Koheleth, insbesondere über die Beziehung desselben zum Neuen Testament findet sich bei *Oehler*, Prolegomena zur Theologie des Alten Testamentes S. 90. 91. Der Verfasser sagt daselbst, nachdem er vorher über das Buch Hiob gesprochen hat: „dagegen hat das Buch Koheleth den Kampf bereits hinter sich, freilich nicht weil die Räthsel gelöst sind, sondern weil auf die Lösung derselben *verzichtet* wird. Der Widerspruch zwischen der göttlichen Vollkommenheit und der Eitelkeit der Welt wird unversöhnt hingestellt, die letztere als unabweisbare Erfahrung, die erstere als religiöses Postulat. So liegt die einzige Lebensweisheit in der *Resignation*, in welcher der

Mensch das nichtige Leben so gut benützt, als er eben kann, dabei aber Alles Gott anheimstellt. Aber eben hierin liegt der Fortschritt über das Buch Hiob hinaus; indem dieses geradezu am Schlusse in den alttestamentlichen Standpunkt zurücksinkt, kommt es im Koheleth zur Ueberzeugung vom Ungenügenden desselben, worin allein die Sehnsucht nach dem Lichte des ewigen Lebens, das im Neuen Bunde erschienen ist, wurzeln kann".

Eine *philosophische* Tendenz des Buches nimmt *Umbreit* an in seiner anziehend geschriebenen Schrift: Coheleth scepticus de summo bono. Gottingae 1820. Wie schon der Titel angiebt, sieht *Umbreit* in dem Buche eine Untersuchung über das summum bonum, dessen Unerreichbarkeit der Verfasser nachzuweisen suche. Ebenso giebt *Umbreit* in der Schrift „Koheleths des weisen Königs Seelenkampf, oder philosophische Betrachtungen über das höchste Gut, Gotha 1818" als Plan des Verfassers an: „das nicht zu befriedigende Streben des Menschen nach einem höchsten Lebensglück in einem Kampfe eines alten weisen Königs mit sich selbst oder seines Verstandes mit seinen Gefühlen darzustellen (S. 13)". Der Verfasser zeige, „dass eine gänzliche Zufriedenheit des Gemüths ein Ziel sei, welches nur zu den Träumen der Phantasie gehöre (S. 10)".

In anderer Weise als *Umbreit* sucht *Vatke* (bibl. Theol. 1, S. 585 f.) eine philosophische Tendenz des Buches nachzuweisen. Nach ihm hat die Dialektik des Koheleth die Tendenz, einen vernünftigen Zusammenhang unter den Dingen zu entdecken, das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen, die Realität eines Endzwecks aufzufinden. Koheleth gewinne am Ende aber nur das Resultat, dass jenes Bleibende weiter Nichts ist, als eine Wiederholung des Früheren, dass unter der Sonne nichts Neues geschehe. Dies sei aber eine leere Allgemeinheit, die keine wahrhafte Vermittlung in sich zulasse und die den im Hintergrund des Bewusstseins liegenden Glauben an eine ursprüngliche Zweckmässigkeit der Dinge und an gerechte Vergeltung in kein lebendiges Verhältniss zu dem allgemeinen Zweckbegriff zu setzen und keine wahrhafte Versöhnung des subjectiven Geistes mit dem allgemeinen Wesen der Dinge zu erringen vermöge.

Schliesslich sind noch einige vereinzelt dastehende Ansichten zu erwähnen. *Desvoeux* (philosophical and critical essay on Ecclesiastes, Lond. 1760) findet den Zweck des Buches in dem *Beweis der Unsterblichkeitslehre:* the authors design is to prove the immortality of the soul or rather the necessity of another state after this life from such arguments as may be afforded by reason and experience (pag. 79) und: the certainty of a future judgment was that he had principally aimed at (pag. 81).

Für ein *allegorisch-historisches* Lehrgedicht nimmt das Buch Koheleth *Kaiser* (Koheleth das Collectivum der Davidischen Könige. Erlangen 1823). Es sei in demselben das Leben der Davidischen Könige von Salomo bis Zedekia und zwar in strenger, chronologischer Ordnung erkennbar geschildert und daher sei es eine sehr wichtige Quelle besonders für die geheime Geschichte dieser Könige. Die Ge-

schichte Salomo's sei enthalten in C. 1, 12—2, 11; die Geschichte Rehabeams, Jerobeams und Abia's in C. 2, 12—26, die Geschichte Assa's in C. 3, 16—22 und so weiter fort bis auf Zedekia.

Eine Probe noch weitergehenden Allegorisirens des Buches giebt Dr. *Gell*, welcher zu der Stelle 9, 9 bemerkt: that the wife there spoken of is our memory and thought, by the means of which we may enjoy and see divine life (essay towards the amendment of the English translation of the bible p. 642).

Hitzig's Ansicht über das Buch Koheleth hat das Eigenthümliche, dass er annimmt, dass die Anschauungen des Verfassers sich erst entwickelt und gestaltet hätten, während er das Buch geschrieben habe. Der Verfasser sei im Suchen begriffen; als er an das Schreiben ging, sei er noch nicht damit in Reinem gewesen, was zu thun sei, keineswegs schon ausgerüstet mit einer fertigen Wahrheit, vielmehr finde er dieselbe erst am Schlusse. Vielem, was der Verfasser sage, komme nur augenblickliche Geltung zu als einem Ring in der Kette der Deductionen. Die spätere Behauptung hebe die frühere auf und definitiv lehre Koheleth nur Dasjenige, was am Ende unwidersprochen stehen bleibt. Mühselig winde sich die Erörterung durch Satz und Gegensatz fort, indem Kategorieen und Maximen aufgestellt und wieder verworfen würden, von der Empfehlung der Gottesfurcht lasse sich der Verfasser zum Grundsatz des Geniessens hindrängen und zuletzt halte er nur fest als einzig-wahre Lebensweisheit: Gleichmuth, Verstandesgebrauch, Vorsicht im Reden und kluges Handeln in Erwägung ungewisser Zukunft (vergl. in dem Commentar *Hitzig*'s die Vorbemerkungen 5 und 6).

§. 4.

Grundgedanke und Zweck des Buches.

Wenn wir die Zeit ins Auge fassen, in welcher das Buch Koheleth entstanden ist, wie sie das Buch selbst als Hintergrund zeigt, so werden wir hier in diejenige Periode der Geschichte Israels geführt, wo der Aufschwung des theokratischen Lebens, welcher unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil, durch diese Rückkehr angeregt, stattgefunden hatte, schon lange vorüber war und wo auch die äusseren Zustände des Volkes das hoffnungsloseste Ansehen gewonnen hatten. Der schwere Druck einer fremden, heidnischen Oberherrschaft hemmte alles freie, selbstständige Leben, die Nichterfüllung der durch die Rückkehr aus dem Exil erweckten Hoffnungen erregte eine bittere, verzweifelte Stimmung. Zwar war die Geltung des mosaischen Cultus und der Tempeldienst völlig wieder hergestellt, allein er war versteinert in leeres, todtes Formenwesen. Da in dieser Zeit immer stärker fremde, heidnische Richtungen in das israelitische Leben eindrangen, so wurde im Gegensatze gegen dieselben der Character der Theokratie immer starrer und abgeschlossener. Immer mehr starb das innere Leben ab, dessen Ausdruck die äusseren Cultusformen sein sollten und so war es natürlich, dass

die Offenbarung sich in einer solchen todten und erstarrten Zeit nicht in der früheren Weise fortentwickeln konnte. So war nicht nur die prophetische Litteratur erloschen, sondern auch die Spruchdichtung war in der älteren Weise nicht mehr möglich, da die Unmittelbarkeit dieser Lehrform nur in Zeiten hervortreten konnte, wo der Glaube noch unerschüttert war. Dies war aber nicht mehr der Fall in Koheleth's Zeit. Gegenüber der starren Positivität der ins Aeusserliche verkehrten Theokratie war aus der Verzweiflung an der ewigen Bestimmung Israels eine skeptische, negative Richtung entsprungen, von der wir hin und wieder schon bei den Propheten Spuren finden, die aber in den damaligen Zeitverhältnissen eine weit grössere Nahrung finden musste.

In diesem Zeitpunkte nun, in welchem die Wirkungen der alttestamentlichen Offenbarung in Gefahr waren, unterbrochen zu werden, trat Koheleth auf, tief erfüllt zwar von dem Schmerze seiner Zeit, nicht unberührt auch von dem Geiste seiner Zeit, aber doch noch weit tiefer erfasst von dem Geiste jener ewigen, über allen Zeitgeist erhabenen göttlichen Offenbarung, berufen die Continuität derselben zu bewahren und ihre Lebenskräftigkeit unter allen, auch den ungünstigsten Zeitverhältnissen zu bezeugen. Nicht zwar so tritt er der Gesunkenheit und Verzweiflung seiner Zeit entgegen, dass er als Zeuge aufträte der messianischen Hoffnungen, denn der prophetische Geist war nicht wirksam in dieser Zeit, auch überhaupt nicht in der Weise, dass er durch Hinweisung auf ein allgemeines Ziel eine neue Anregung gegeben hätte, sondern er wendet sich an die einzelnen Individuen und an diese richtet er seine Mahnung, deren Kern die Lehre bildet: die ursprüngliche, unmittelbare Freude am Leben sich zu bewahren, welche Freude aber ihr wahres Wesen, ihren wahren Inhalt hat in der Freude am Guten, in der Freude in Gott.

Dass die Aufforderung zu einer solchen Freude am Leben der Grundgedanke des Koheleth sei, dies ergiebt sich aus den Stellen, wo am Schlusse der einzelnen Abschnitte des Buches das Resultat der Erörterungen, das Ziel aller angestellten Betrachtungen angegeben wird. So zunächst C. 2, 24—26: „Kein Gut giebt es für den Menschen, ausser dass er esse und trinke und seine Seele Freude schaue bei aller seiner Mühe, auch das sah ich, dass es von Gottes Hand kommt, denn wer kann essen und geniessen ausser durch ihn? Denn dem Menschen, welcher ihm wohlgefällt, giebt er Weisheit und Einsicht und Freude.“ Koheleth characterisirt die Freude, nach der als dem besten Gut zu streben er hier auffordert, zunächst durch die Worte „dass er esse und trinke“, welche von jeher grossen Anstoss gegeben und dem Verfasser in alter und neuer Zeit den Vorwurf des Epikuräismus zugezogen haben. Bei näherer Betrachtung löst sich jedoch dieser Vorwurf in Nichts auf. Dass die Worte nicht ein Schwelgen in wüstem Sinnengenuss bezeichnen können, ergiebt sich aus dem ihnen vorangehenden Abschnitt, wo in der schärfsten Weise aller derartige Genuss als nichtig bezeichnet ist. Koheleth

will vielmehr damit nur sagen, dass die rechte Stimmung des Menschen die sei, in welcher er aus der gewöhnlichsten Lebensthätigkeit, aus dem einfachsten, unmittelbarsten Lebensgefühl Freude zu schöpfen vermag, ohne dazu aufregender Reizmittel zu bedürfen. Nach einer solchen Stimmung aber, nach einem solchen Sinn soll der Mensch *streben*, er soll sein Herz „Freude schauen lassen", er soll sich bewahren die ursprüngliche Lust am Dasein, ohne die ein gesundes Geistesleben nicht bestehen kann. Ein solches freudiges Lebensgefühl ist auch etwas von Gott im Menschen ursprünglich Gewolltes: „auch dieses sah ich, dass es von Gottes Hand." Diese Freude ist also Etwas, das der Mensch nur im Verhältniss zu Gott findet, da alle Gaben Gottes durch ein solches Verhältniss bedingt sind; diese Freude kann der Mensch nicht erlangen durch ein Streben nach Genuss, wie es im Vorhergehenden geschildert ist, sondern nur, wenn er sein Gemüth zu Gott hinwendet, empfängt er sie als freies Geschenk der göttlichen Liebe. „Denn wer kann essen und geniessen ausser von ihm?" Durch das Streben nach Genuss wird gerade der Genuss verfehlt, die wahre Freude wird dem Menschen einzig unmittelbar von Gott. Diese Freude verleiht aber Gott nicht etwa nach Willkür, sondern die Gewährung derselben ist an ethische Bedingungen geknüpft: „denn dem Menschen, *welcher wohlgefällig ist vor seinem Angesicht*, giebt er Weisheit und Einsicht und Freude." Der, welcher Gott wohlgefällt, ist hier geradezu „der Gerechte, der Fromme", was daraus hervorgeht, dass im zweiten Versglied als Gegensatz dazu „der Sünder" genannt wird. Bedeutsam ist die Zusammenstellung: „*Weisheit und Freude.*" Es ergiebt sich hieraus, dass Koheleth die Freude, von welcher er hier redet, als verwandt betrachtet mit dem Gefühl der Harmonie, welches durch ein mit Weisheit geführtes Leben erzeugt wird. Diese Weisheit aber selbst, ohne welche die wahre Freude nicht ist, betrachtet Koheleth als eine Gabe Gottes, die nur dem zu Gott hingewendeten Menschen zu Theil wird.

Eine zweite Hauptstelle, an welcher das Resultat des Ganzen ausgesprochen wird, ist C. 3, 12. 13. „Ich erkannte, dass es kein Gut für sie (die Menschen) giebt als sich zu freuen und Gutes zu thun in ihrem Leben. Auch wenn Einer isset und trinket und Gutes schaut bei all' seiner Mühe, das ist eine Gabe Gottes." Hier ist besonders wichtig die Zusammenstellung von „sich freuen" und „Gutes thun." Es wird dadurch die wahre Lebensfreude als unzertrennlich von der Richtung des Geistes auf das Gute dargestellt.

Characteristisch für das Wesen der Freude, zu welcher Koheleth auffordert, ist auch C. 3, 22. „Ich sah, dass kein Gut ist, als dass der Mensch sich freue an seinem Thun, denn das ist sein Theil, denn wer wird ihn dahin bringen, dass er sehe, was nach ihm geschehen wird?" Welcher Art die Thätigkeit ist, an der der Mensch seine Freude haben soll, ist hier nicht bestimmt angegeben, man kann es jedoch aus dem Zusammenhang und aus Stellen ähnlichen Inhalts schliessen. Es können nicht solche Werke gemeint

sein, wie die 2, 11 geschildert, welche den Zweck haben, die Eitelkeit zu befriedigen und Mittel zum sinnlichen Genuss zu gewähren, es muss vielmehr eine Thätigkeit gemeint sein, die auf das Gute gerichtet ist (vergl. 3, 12), eine Thätigkeit, die in anspruchsloser Weise der nächstliegenden Pflicht, der Forderung des Tages, genügt, und so, indem sie den Menschen in eine ruhige, heitere Stimmung versetzt, ihm das Gefühl der eigenen Kraft erweckt und ihn in allen Beziehungen des Lebens sicher fördert, das Fundament einer harmonischen, befriedigenden Existenz bildet.

Die Hauptlehre des Buches Koheleth kehrt auch wieder C. 5, 17—19. „Siehe da, was ich gut fand! dass es wohlgethan sei, zu essen und zu trinken und Gutes zu schauen bei aller Mühe, mit der man sich müht unter der Sonne die Zahl der Tage seines Lebens, welche Gott ihm giebt, denn das ist sein Theil. Auch wenn einem Menschen Gott Reichthum giebt und Schätze und ihn ermächtigt, davon zu essen und sein Theil davon zu tragen und sich zu freuen bei seiner Mühe, das ist eine Gabe Gottes. Denn nicht viel wird er denken an seine Lebenstage, denn Gott schenkt ihm ja die Freude seines Herzens.“ Es wird auch hier vorzüglich gelehrt das Sichbeschränken auf das, was Eines Antheil ist, das Sichgenügenlassen an dem, was Gott unmittelbar dem Menschen als das ihm Zukommende gewährt. In diesem Sinne allein kann auch der Reiche sich seines Reichthums wahrhaft erfreuen. Wem aber Gott solche echte Freudigkeit geschenkt hat, der „denkt nicht viel an seine Lebenstage“, im Vollgefühl der Gegenwart erhebt er sich über die beunruhigenden, peinlichen Sorgen, welche aus einem ängstlichen Grübeln über Zukunft und Vergangenheit des Lebens entspringen, und die, ohne irgendwelche Frucht zu schaffen, auch das in der Gegenwart Gebotene ungeniessbar machen.

Auch C. 7, 14 kehrt Koheleth zu dem Grundgedanken seiner Schrift zurück. „Am Tage des Glücks sei glücklich, und am Tage des Unglücks erwäge: auch diesen, gleichwie jenen, hat Gott gemacht, auf dass der Mensch nicht das Geringste nach sich finde (d.h. auf dass er in keiner Weise auf die Zukunft bauen könne und so seine Schwäche und Abhängigkeit vollkommen fühlen müsse).“ Die Weisheit des Menschen besteht hienach darin, sich in jedwede Schickung Gottes willig zu fügen, das Freudige dankbar zu geniessen, das Schmerzliche mit Resignation zu ertragen.

Dieselbe Grundlehre wiederholt Koheleth C. 8, 15. „Da pries ich die Freude, weil kein Gut ist dem Menschen, als dass er esse und trinke und sich freue und das es ist, was ihm bleibt für seine Mühe die Tage seines Lebens, welche Gott ihm giebt unter der Sonne.“ Es sind hier wieder die Merkmale zu erkennen, welche die Art der Freude characterisiren, welche Koheleth als werthvollstes Gut preist. Es ist die Freude am Einfachsten, die Freude an dem Gewissen, Bleibenden, vor Allem aber die Freude an dem von Gott Gegebenen, so dass sie ist eine reine, ursprüngliche, genügsame, beständige und fromme Freude, wie sie ein wesentlicher Bestandtheil ist jeder har-

monischen, ethisch entwickelten menschlichen Existenz, nicht als etwas künstlich Gemachtes, sondern aus einem gottesfürchtigen und gottvertrauenden Herzen naturgemäss von selbst Entspringendes.

Immer nachdrücklicher, voller wird gegen den Schluss des Buches hin die Summa desselben ausgesprochen. So C. 9, 7—10. „Auf denn, iss mit Freude dein Brod und trinke mit fröhlichem Herzen deinen Wein, denn schon vorlängst hat Gott Wohlgefallen an (solchem) deinem Thun. Zu jeder Zeit seien deine Kleider weiss und nicht mangle Salböl deinem Haupte. Geniesse das Leben mit dem Weibe, das du liebst alle Tage deines nichtigen Lebens, die er dir gegeben hat unter der Sonne, all' dein nichtiges Leben hindurch, denn das ist dein Theil am Leben und an deiner Mühe, mit der du dich mühest unter der Sonne. Alles, was deine Hand findet zu thun mit Kraft, das thue, denn nicht giebt es Thätigkeit, noch Klugheit, noch Einsicht, noch Weisheit in dem Reiche der Todten, wohin du gehst.“ Der Mensch soll also in voller Freudigkeit die Güter des Lebens ergreifen, denn dies ist Gottes Wille am Menschen, dass er Freude habe am Leben, Gott hat Wohlgefallen an dem, der mit heiterem Vertrauen die Gaben seiner Huld geniesst, und zwar *vorlängst* hat er Wohlgefallen an solchem Thun des Menschen, von vornherein ist es sein Wille, Seligkeit zu verbreiten, und der Mensch kommt dem göttlichen Willen nur entgegen, wenn er ein offenes und empfängliches Herz der von Gott ihm gewährten Freude darbietet. Eine solche Freude aber, die Gott selbst im Menschen will, wie könnte sie anders bestehen als in unzertrennlicher Verbindung mit Gottesfurcht und Frömmigkeit? Wie könnte sie etwas Anderes sein, als eine geheiligte Freude? — Wichtig sind auch die Schlussworte dieser Stelle: „Alles, was deine Hand findet zu thun mit deiner Kraft, das thue u. s. w.". Die Freude, zu der Koheleth ermahnt, gründet sich auf ein emsiges Wirken, auf eine energische Bethätigung aller der Kräfte, die dem Menschen von Gott verliehen sind.

So wird nun auch am Schlusse des Buches selbst das Resultat der ganzen Betrachtung noch einmal deutlich hingestellt C. 11, 9. 10. „Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend und es mache dich fröhlich dein Herz in den Tagen deiner Jugend und wandle nach den Wegen deines Herzens und nach dem Anschaun deiner Augen, doch wisse, dass über alles dieses dich Gott ins Gericht führen wird. Lass fern sein Unmuth von deinem Herzen und halte ab Uebles von deinem Leib, denn die Jugend und die Morgenröthe sind ein Hauch". Die Aufforderung wird gerade an die Jugend gerichtet, weil dieselbe besonders für die Freude empfänglich ist, auch besonders geeignet zu jener gesteigerten, kraftvollen Thätigkeit, welche Koheleth als eine wesentliche Bedingung der wahren Freude hinstellt. Diese Freude soll aber eine muthige, vertrauensvolle sein: „Wandle nach den Wegen deines Herzens und nach dem Anschaun deiner Augen", d. h. halte nicht mit ängstlichem Zwange dein Herz von dem zurück, wohin es sich gezogen fühlt, noch den Blick von dem, woran er Wohlgefallen hat, greife frisch hinein in das volle Leben, lass dir den

innern Reichthum der Empfindungen und Ideen nicht verkümmern durch willkürlich gesetzliche Schranken, bewahre dir für alle Eindrücke der Aussenwelt einen offenen und empfänglichen Sinn, sofern sie nur reiner Art sind. Diese letztere Bedingung, welche hier freilich mit ganz besonderer Schärfe hervorgehoben werden musste, wird in den Worten hinzugefügt: „doch wisse, dass dich Gott um alles dieses vor Gericht führen wird".

Jede Missdeutung seiner Hauptlehre schliesst nun aber Koheleth noch völlig aus in den Worten des Epilogs: „das Ende der ganzen Rede lasset uns hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote", welche Worte zwar nicht unmittelbar den Grundgedanken des Buches aussprechen, aber doch den richtigen Gesichtspunkt für die Auffassung desselben angeben.

Allerdings aber erringt sich Koheleth den Besitz jener Wahrheit erst im schweren Kampfe mit Zweifeln, die auch seine eigene Brust erfüllen. Denn der innere Kampf, die Gährung, welche der offenbarende Gottesgeist in dem zum Organ der Offenbarung berufenen Individuum hervorbringt, musste besonders heftig und gewaltsam sein in einer Zeit, wie die des Koheleth, und in einem Geiste, wie der des Verfassers war. Denn in jener Zeit machte sich in Israel eine negative Richtung geltend, ein überwältigendes Gefühl von dem Druck der äusseren Verhältnisse, eine grosse Erbitterung über die äussere Lage, in der die Theokratie sich befand. Der Verfasser des Buches Koheleth aber war ein Geist, der nicht nur jene herrschende Stimmung der Zeit lebhaft mitempfand, sondern der auch an sich besonders geeignet war, das Eitle und Nichtige im Kreislauf der Dinge mit ungewöhnlicher Schärfe zu erfassen und mit grossartiger, bitterer Ironie das Gewebe des menschlichen Daseins gewissermassen in ein inhaltsloses Nichts aufzulösen; der vorzüglich geneigt war, das Tragische im menschlichen Leben zu empfinden, den Druck der ewigen, ehernen Gesetze, die unerbittlich, unauflöslich, den Menschen in ihre Obmacht ziehen und die Entwicklung seines Schicksals regeln, die Ungleichheit des Geschicks der Menschen, die dem Verstande als eine zufällige, oft ungerechte erscheint. So kommt es, dass Koheleth durch seine Betrachtung oft bis an den Rand des Abgrunds der Verzweiflung geführt wird, wo ihm Alles, was das Leben Festes, Bleibendes, Wahrhaftes zu haben scheint, gewissermassen unter den Händen zusammenschwindet zu einem hohlen, lügenhaften Schein, aber immer wieder zieht ihn vom Abgrunde solcher Verzweiflung zurück der positive Geist der alttestamentlichen Offenbarung, der fest in seinem Gemüthe wurzelt mit einer Ueberzeugungskraft, die kein Zweifel zu erschüttern vermag. Und wenn sich so Koheleth wieder durchgerungen hat durch alle Trübe und Verzweiflung seiner Zeit und seines eigenen Herzens zu dem alten, ewigen Glauben, und wenn er dann Weisheit lehrt in der sinnvollen Form der älteren Spruchdichtung, dann geht zwar ein Zug tiefer Trauer und Schwermuth auch durch seine ethischen Belehrungen und selbst die Ermahnung zur Freude klingt oft wehmüthig, aber die Wahrheit, die in solchem

Geisteskampfe bewährt und allen Zweifeln abgerungen ist, spricht dann auch mit besonderer Innigkeit zum Herzen. Ueberhaupt macht das Buch grade auf das Gemüth dadurch einen tiefen, erschütternden Eindruck, dass das Gemüth des Verfassers selbst in der höchsten Bewegung ist, die innersten Seiten seines Gefühls hervorgekehrt, und auch, wo er redet mit der resignirenden Ruhe eines Greises, da fühlt man doch, welches Ringen des Geistes vorausgehen musste, ehe eine solche Ruhe entstehen konnte. Werden wir aber auf diese Weise mit innig menschlicher Theilnahme an das Buch gefesselt, so muss doch der wahrhaft erbauliche, wahrhaft erhebende Totaleindruck des Buches der bleiben, dass wir darin die ewige Siegesmacht der göttlichen Offenbarung erkennen, welche alle widerstrebenden Elemente der individuellen Persönlichkeit, sowie des Zeitgeistes dergestalt zu überwinden und zu versöhnen vermochte, dass Koheleth seine Schrift beginnt mit den Worten: „Alles ist eitel“, und schliesst mit den Worten: „die Summa ist: Fürchte Gott und halte seine Gebote“.

§. 5.

Verhältniss des Inhalts des Buches Koheleth zum Neuen Bunde.

Es zeigt sich im Buche Koheleth, wie die alttestamentliche Offenbarung, obwohl sie auch in der grössten Getrübtheit und Negativität der Zeit dem Leben einen ewigen Halt zu geben vermochte, doch noch nicht die höchste religiöse Befriedigung zu geben im Stande war, wie ihre Formen nur eine vorübergehende Gültigkeit hatten und eine bleibende Bedeutung nur besassen in der Beziehung auf eine dereinstige höhere Vollendung. Die alttestamentliche Religion war eng verwebt mit dem nationalen Leben des Volkes Israel, sie bedurfte desshalb zu ihrer vollen Wirksamkeit, dass dieses nationale Leben sich in einer gewissen Freiheit und Selbständigkeit bewegte. Wurde dieses nationale Leben aber fast ganz erdrückt, wie in den Zeiten des Koheleth, so musste sich deutlich die Beschränkung dieser Offenbarungsform zeigen, indem die Idee der Theokratie, welche ein wesentliches Element derselben bildete, dann nicht mehr praktisch durchgeführt werden konnte. Zwar hatte die alttestamentliche Offenbarung auch eine mehr allgemeine religiöse Seite, welche in der älteren Zeit namentlich in den Proverbien und theilweise in den Psalmen hervortritt. Diese Seite der Offenbarung musste in der Zeit des Koheleth besonders hervortreten, da das eigentlich theokratische Leben völlig gesunken war. Aber auch die positiven Grundlagen dieser Seite der alttestamentlichen Religion waren in Koheleths Zeit schon tief erschüttert. Zu diesen positiven Grundlagen gehörte namentlich der unmittelbare Glaube an eine gerechte Vergeltung im Leben, der in den Proverbien und vielen Psalmen in freudiger Gewissheit hervortritt. Dieser Vergeltungsglaube wird bei Koheleth aber schon sehr schwankend und ist den grössten Zweifeln ausgesetzt. Und so kann auch auf diesem allgemeineren Gebiete der alttestamentlichen Offenbarung von Koheleth schliesslich nur das Einfachste, Un-

mittelbarste in Verbindung mit dem in ethischer Hinsicht ewig Nothwendigen festgehalten werden. Ein solcher Standpunkt kann aber seiner Natur nach nur ein relativ befriedigender sein. Die ethische und religiöse Grundanschauung des Koheleth genügte allerdings, um in der Finsterniss seiner Zeit das Licht des höheren Lebens vor dem Untergang zu bewahren, aber wie verschieden ist nicht diese Art von Befriedigung von der seligen Fülle, die in Christus dem Menschen dargeboten wird. Eine solche Resignation der Ueberzeugung, wie sie im Koheleth hervortritt, ist überdies auch nur geeignet, für Einzelne wahrhaft fruchtbringend zu werden, nicht aber das Ferment einer religiösen Gemeinschaft zu werden, da eine solche resignirende Lebensansicht etwas in sich Abgeschlossenes, Isolirendes hat. Es ist endlich von einem solchen Standpunkte aus keine eigentliche Fortentwicklung des religiösen Lebens möglich, da hier die triebkräftige Hoffnung einer dereinstigen höheren Vollendung fehlt. Indem so das Buch Koheleth die Begrenztheit der alttestamentlichen Offenbarungsform grade dadurch zeigt, dass es Alles, was im Alten Bunde nur relativ befriedigend war, scharf als solches erkennt, vermittelt es, wie man es treffend ausgedrückt hat, auf negativem Wege den Uebergang vom Alten zum Neuen Bunde, welcher in den messianischen Weissagungen der Propheten in positiver Verkündigung angebahnt worden war.

§. 6.

Form des Buches Koheleth.

Die Form des Buches Koheleth schliesst sich an die Form der älteren Spruchdichtung an. Dies ist besonders da erkennbar, wo einzelne Sprüche in die Darstellung verwoben sind, auch benennt der Verfasser am Schlusse des Werkes seine Lehren selbst mit der gewöhnlichen Bezeichnung מְשָׁלִים. Allerdings ist aber ein wesentlicher Unterschied der Form des Koheleth von der ursprünglichen Spruchform bemerkbar, obwohl sich nachweisen lässt, wie dieser Unterschied im allmähligen Uebergang entstand. Die ursprüngliche, epigrammatische, kurze und präcise Form der Sprüche erweiterte sich nämlich allmählig immer mehr, sie strebte immer mehr nach grösserer Ausführung des Gedankens. Dies wirkte zunächst dahin, dass die einzelnen Versglieder einen grösseren Umfang gewannen, dann dehnte sich ein einzelner Spruch in mehrere Verse aus und zuletzt entstand daraus ein förmlicher zusammenhängender Lehrvortrag, in welchem sich aber immer noch der epigrammatische und sententiös-parabolische Charakter der Spruchdichtung deutlich erkennen lässt. Dieser Fortschritt lässt sich im Buche der Salomonischen Sprüche genau verfolgen. In den älteren Spruchsammlungen C. 10—22, 16 ist noch die ursprüngliche, schlagende Kürze, in den späteren z. B. C. 22, 17 — C. 24 wird diese strenge Form schon überschritten und der Gedanke wird weitläufiger ausgeführt; endlich Beispiele eines aus der Spruchdichtung hervorgehenden zusammenhängenden Lehrvortrags geben die Stücke

C. 1—9, 31, 1—9. An diese Stücke schliesst sich Koheleth an, aber die Entwicklung der Form geht hier noch weiter, indem nicht nur zusammenhängende Lehren in Verbindung vorgetragen werden, sondern die ganze Darstellung auf die Entwicklung eines Hauptgedankens ausgeht und so die Form sich fester gestalten musste. — Die Farbe des Ausdrucks ist im Koheleth sehr verschiedenartig. Zuweilen nähert sich der Vortrag der didactischen Prosa, obgleich der Rhythmus der Diction nie ganz verloren geht, zuweilen aber erhebt er sich zum höchsten poetischen Schwung, wovon namentlich C. 12 ein Beispiel bietet. Im Allgemeinen ist für die Diction des Verfassers characteristisch eine grosse Intensität des Ausdrucks, eine sinnvolle Tiefe und tragische Ironie, die mit eigenthümlichem Reize das Gemüth des Lesers anzieht. Bemerkenswerth ist auch noch die reiche Fülle des Gedankenhalts, die sich hier zusammengedrängt findet, worauf *Ewald* aufmerksam macht, indem er bemerkt, dass man sonst wohl schwerlich in so kurzem Umfange so viel abgehandelt finde.

§. 7.

Kanonische Geltung.

Die kanonische Geltung des Buches Koheleth ist nicht unbestritten geblieben. Im Talmud findet sich die Nachricht, dass mehrere Rabbinen das Buch für nicht inspirirt hielten, dass sie es desshalb aus dem Kanon auszuschliessen suchten, theils weil es sich selbst widerspreche, theils weil es sich hinneige zu skeptischen, epikuräischen Ansichten (vergl. Tract. Edajoth. c. 5. Tract. Jadajim. c. 3. Midrasch Coheleth f. 311. c. 1. Pesikta Rabbati f. 33. c. 1. Vajikra Rabba f. 161. c. 2). Im vierten Jahrhundert traten auch in der christlichen Kirche Gegner des Buches auf, welche der Bischof *Philastrius* von Brescia bekämpfte und deren Ansichten für häretisch erklärt wurden. Auch *Theodorus* von *Mopsveste* behauptete, dass der Prediger von Salomo nur nach seiner menschlichen Weisheit, nicht vermöge seiner göttlichen Eingebung verfasst sei, welche Ansicht auf dem 5ten ökumenischen Concil zu Constantinopel mit dem Anathema belegt wurde. Im 17ten Jahrhunderte werden von *Clericus* holländische Theologen erwähnt, welche die Inspiration des Buches Koheleth läugneten. Die neueren Gegner des Buches richten ihre Angriffe allerdings meistens nicht gerade direkt gegen die kanonische Geltung desselben, aber wären ihre Anklagen gegründet, so würde sich als nothwendige Consequenz ergeben, dass das Buch seinen Platz im Kanon nicht würde behaupten können. Was gegen die kanonische Geltung des Buches eingewendet werden kann, ist schon widerlegt durch die gegebene Entwicklung seines Inhalts und Zwecks. Das Buch trägt nicht nur einen durchaus ethischen und religiösen Charakter, es bildet auch ein wesentliches Moment im Zusammenhang der Offenbarung, ein eigenthümliches Entwickelungsstadium der alttestamentlichen Religion, ein wichtiges Mittelglied für den Uebergang vom Alten zum Neuen Bunde, und darin ist seine Kano-

nicität sicher begründet, so dass wir mit *Carpzov* (introd. in V. T. II, 221) sagen können: divinae et canonicae libri auctoritati utut testimonium perhibeat universa tum synagoga vetus tum primitiva Christi ecclesia, quae in Protocanonicorum numero eum unanimi semper habuit consensu, fidem tamen praeterea conciliant *indubia divinitatis documenta ipsis textus visceribus innexa.*

§. 8.

Wichtigste exegetische Hülfsmittel.

Gregorii Thaumaturgae metaphrasis in Ecclesiasten Salomonis. ex edit. *Andreae Schotti*, Antverp. 1613. 8; in Opp. Gregorii Nazianzeni ed. Morell. T. 1. p. 749 ss. Paris. 1630. fol.

Gregorii Nysseni ἀκριβὴς εἰς τὸν ἐκκλησιαστὴν ἐξήγησις (in 8 Homilien). opp. T. 1. p. 373 ss. ed. Paris. 1615.

Olympiodori in Ecclesiasten commentarii. Bibl. patrum max. T. XVIII. p. 490 ss.

Oecumenii catena in Ecclesiasten. Veron. 1532.

Hieronymi comment. in Ecclesiasten. T. III. p. 383 ss. edit. Vallars.

Bonaventurae expositio in librum Ecclesiastes. Opp. Tom. I. pag. 294 ss. Mogunt. 1609. fol.

Joannes *Brentii* Ecclesiastes Salomonis cum commentariis, per Hiob. Gast e Germano in Latinum tralatus et per auctorem, quantum ad sententiarum cognitionem satis est, restitutus. Haganoae 1529. 8.

Mart. *Lutheri* Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus. Vitemb. 1532. 8.

Phil. *Melanchthonis* enarratio brevis concionum libri Salomonis, cujus titulus est Ecclesiastes. Opp. P. II. p. 935.

Theod. *Bezae* Ecclesiastes Salomonis paraphrasi illustratus. Genevae 1588.

Corn. *Jansenii* commentarius in Ecclesiasten. Antverp. 1589.

Jo. de *Pineda* commentarius in Ecclesiasten. Antverp. 1620.

Jo. *Drusii* annotationes in Coheleth. Amstelod. 1635.

Jo. *Merceri* commentarii in Jobum, Proverbia, Ecclesiasten etc. Lugd. Bat. 1651.

Mart. *Geieri* commentarius in Salomonis Ecclesiasten. Opp. T. II. Amstelod. 1696.

H. *Grotii* annotatt. in V. T. ed. aux. G. J. C. Vogel. Hal. 1775. T. I.

J. *Hardouin*, paraphrase de l'Ecclésiaste avec des remarques. Paris. 1729.

J. D. *Michaelis*, poetischer Entwurf der Gedanken des Predigerbuchs Salamons. Götting. 1752. 1762.

A. V. *Desvoeux*, philosophical and critical essay on Ecclesiastes. Lond. 1760. Uebersetzt von J. P. *Bamberger*. Berl. 1764.

J. F. *Kleuker*, Salomo's Schriften, erster Theil. Leipz. 1777.

Van der *Palm*, Ecclesiastes philologice et critice illustratus. Lugd. Bat. 1784.

J. Ch. *Döderlein*, Salomons Prediger und Hohes Lied mit kurzen erläuternden Anmerkungen. Jena 1784.

G. L. *Spohn*, der Prediger Salomo aus dem Hebräischen aufs Neue übersetzt und mit krit. Anmerkungen begleitet. Leipz. 1785.

J. E. Ch. *Schmidt*, Salomo's Prediger oder Koheleths Lehren. Giessen 1794.

J. F. *Gaab*, Beiträge zur Erklärung des sogenannten Hohen Liedes, Koheleths und der Klaglieder. Tübingen 1795.

F. W. C. *Umbreit*, Koheleths des weisen Königs Seelenkampf. Gotha 1818. Coheleth scepticus de summo bono. Gotting. 1820.

G. Ph. Ch. *Kaiser*, Koheleth, das Collectivum der Davidischen Könige in Jerusalem; ein historisches Lehrgedicht über den Untergang des Jüdischen Staats, übersetzt und mit historischen und philologisch-kritischen Bemerkungen erläutert. Erlang. 1823.

E. F. C. *Rosenmüller*, schol. in V. T. p. IX. vol. II. Lips. 1830.

F. B. *Köster*, das Buch Hiob und der Prediger Salomonis nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt. Schleswig 1831.

A. *Knobel*, Commentar über das Buch Koheleth. Leipzig 1836.

H. *Ewald*, poet. Bücher des Alten Bundes. 4. Th. Gött. 1837.

F. *Hitzig*, kurzgef. exeget. Handbuch 7. Lieferung. Leipz. 1847.

A. *Heiligstedt*, Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum. Lipsiae 1848. (als 4. Band des Commentars von Maurer zum A. T. erschienen).

Erklärung.

Den ersten Abschnitt des Buches bilden Cap. 1 und 2. Nach der Ueberschrift (V. 1.) und den einleitenden Worten (V. 2—11.) schildert Salomo, der hier redend eingeführt wird, in einem zusammenhängenden Vortrage die Nichtigkeit aller menschlichen Bestrebungen, woraus zuletzt Cap. 2, 24—26 das Resultat gezogen wird, dass das einzige reale und bleibende Gut sei die unmittelbare Freude am Leben, welche aber nur von Gott verliehen werden und nicht getrennt werden könne von der Weisheit, mit der sie desshalb unmittelbar zusammengestellt wird. — Die Ueberschrift (V. 1.) ist schon in der Einleitung erörtert. — In V. 2—11, welche dem in diesen zwei Capiteln ausgeführten zusammenhängenden Lehrvortrag vorausgehen, drängt sich die unmittelbare Empfindung, von welcher der Verfasser bewegt ist und welche er allmählig immer mehr überwindet, am Stärksten hervor, die Empfindung der Schrecken der Vergänglichkeit, der Eindruck des Grauens, den die Betrachtung des ewigen, unverrückbaren Kreislaufs der Dinge, in welchem der Mensch willenlos mit umhergetrieben wird, erregt. Das verzweifelnde Gefühl der Nichtigkeit des menschlichen Lebens ist hier noch ganz ungemildert und bricht desshalb in so lebhaftem, gewaltigem Strome hervor. In diesem Sinne muss man diesen Eingang fassen, als das Hervorbrechen des noch nicht durch eine höhere Wahrheit überwundenen subjectiven Gefühls, nicht aber als Ankündigung des Thema's des ganzen Buches, aus welcher Auffassungsweise sehr viele falsche Ansichten über das Buch entstanden sind.

Es hat dieser Eingang etwas sehr Imposantes und Ergreifendes. Der Verfasser stellt sich hier auf eine solche Allgemeinheit des Standpunkts, dass ihm alles subjective Interesse, wodurch der Mensch mit Lust und Liebe an das Leben gefesselt wird, entschwindet, und, indem er so alles Irdische und Zeitliche vom Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet, verliert sich ihm die Bedeutung des ganzen menschlichen Lebens in ein leeres Nichts, da ein jedes Einzelleben gegen die Ewigkeit gehalten ein völlig verschwindendes Moment zu haben scheint. Er schaut daher von diesem Standpunkte aus nur noch das Walten der ewigwirkenden Gesetze, auf denen die Erhaltung des All's beruht, aber auch diese Betrachtung hat für ihn nichts Erhe-

bendes, sondern etwas höchst Niederschlagendes, indem der menschliche Geist ermattet und seine eigene Ohnmacht fühlt, wenn er die Unablässigkeit, die Unendlichkeit dieser ewig in gleicher Weise wirkenden Naturkräfte anschaut. Desshalb spricht sich in diesem Eingang auch das Gefühl der geheimen Angst, des Grauens aus, welches der Mensch empfindet, wenn er sich der Unendlichkeit gegenüberstellt, zugleich aber ein gewisser Ueberdruss am Leben, der nothwendig entstehen muss, wo in solcher Weise der Werth und die Bedeutung alles persönlichen Seins als nichtig dargestellt wird. Dieses Gefühl spricht sich nun gleich V. 2. in dem Ausruf aus, mit welchem das Buch beginnt: הֲבֵל הֲבָלִים „o Eitelkeit der Eitelkeiten!“, welcher Ausruf des grösseren Nachdrucks wegen zweimal wiederholt wird. — הֲבֵל ist stat. constr. vom הֶבֶל. Diese Form entsteht in der Weise, dass der Tonvocal vom ersten auf den zweiten Radical vorgeworfen wird, um so das Wort noch mehr zu verkürzen. Diese Verkürzung findet sich bei mehreren einfachen Worten der ersten Bildungsart, vorzüglich jedoch nur bei solchen, die mit einem Guttural schliessen vergl. הֲדַר aus הָדָר und זְרַע aus זֶרַע. הֲבֵל giebt ein Beispiel, dass eine solche Verkürzung auch sonst vorkommen kann. — Die Verbindung הֲבֵל הֲבָלִים „Eitelkeit der Eitelkeiten“ drückt den Begriff des Superlativs aus, vergl. die ähnlichen Verbindungen desselben Sinns: קֹדֶשׁ קָדָשִׁים „Heiligthum der Heiligthümer“, das Allerheiligste; עֶבֶד עֲבָדִים „Sklav aller Sklaven“, der unterste, niedrigste Sklav (Gen. 9, 25. Hos. 10, 15). — הֶבֶל bedeutet der Etymologie nach eigentlich: „Dampf, Hauch“ von dem chaldäischen Verbum הֲבַל warm werden, dampfen. Der Hauch ist nun aber Bild des Unbeständigen, Wesenlosen, leicht Auflöslichen, so dass er ein passendes Bild der Nichtigkeit und Leerheit abgiebt. — *Rosenmüller* nimmt das zweimal wiederholte הֲבֵל הֲבָלִים als Prädicat zu dem folgenden הַכֹּל, „Eitelkeit der Eitelkeiten ist Alles“, so dass הַכֹּל sowohl zum Vorhergehenden als zum folgenden הֶבֶל Subject wäre. Allein schon dies wäre unpassend, dass so הַכֹּל nach einer doppelten Seite hin Subject sein sollte und ausserdem würde die Kraft des Ausdrucks sehr geschwächt werden, wenn man das mit solcher Emphase vorausgestellte, noch dazu zweimal wiederholte הֲבֵל הֲבָלִים als Prädicat zum Folgenden und nicht vielmehr als lebhaften Ausruf fassen wollte. — הַכֹּל „Alles“ bezieht sich offenbar nur auf die menschlichen Dinge und der Artikel bezweckt nur, den Nachdruck des Wortes zu steigern. *Rosenmüller* u. A. nehmen הַכֹּל für: das All, das Universum. Allein einestheils würde der Ausdruck etwas sehr Gezwungenes haben: „das All ist nichtig, ist eitel“, sodann liegt es dem Verfasser ganz fern, ein so abstractes Urtheil über das Universum hier aussprechen zu wollen, da er immer nur das menschliche Leben im Auge hat, wie dies im folgenden Verse sogleich deutlich hervortritt, und endlich widerspricht diese Auffassung auch direct dem Zusammenhange, indem die Gesetze des Universums im Folgenden ja gerade in ihrer ewigen Wirksamkeit geschildert und dem vergänglichen Leben des Menschen gegenüberge-

stellt werden. — Nach einer vielverbreiteten Meinung ist hier in V. 2 der Inhalt des ganzen Buches ausgesprochen, doch widerspricht dem entschieden der Zusammenhang des ganzen Buches, wie schon oben hervorgehoben ist, und es ist dieser Vers, wie diese ganze Stelle so aufzufassen, dass hier am Anfang des Buches nur am Stärksten die subjective Verbitterung des Verfassers sich ausdrückt, welche allmählig durch einen höheren Glauben immer mehr überwunden wird.

In V. 3 sagt Koheleth, in welchem Sinne sein Wort, dass Alles eitel sei, vorzüglich gemeint ist. „Welcher Gewinn ist dem Menschen durch all' seine Mühe, mit welcher er sich mühet unter der Sonne". Die Klage ist also darauf gerichtet, dass sich bei allem Arbeiten des Menschen kein wahrhaft dauerndes Resultat zeige, dass seine Thätigkeit ein Mühen sei um einen trügerischen Schein, nicht um reale Güter. יִתְרוֹן ein Wort, welches nur im Koheleth vorkommt, bezeichnet eigentlich *das, was übrig ist,* was bleibt, daher: Gewinn, Vortheil. Einige Ausleger nehmen יִתְרוֹן auch hier mehr in seiner ursprünglichen Bedeutung: was übrig bleibt, residuum, so z. B. *Hieronymus:* Quid superest homini? Danach wäre der Gedanke der, dass dem Menschen von dem durch seine Mühe Errungenen doch schliesslich Nichts übrig bleibt, was er wahrhaft das Seinige nennen könnte. Der Sinn kommt jedenfalls wesentlich auf dasselbe hinaus, nach der Vergleichung jedoch der anderen Stellen, an welchen יִתְרוֹן vorkommt, wird man es auch hier besser durch *Gewinn* oder *Vortheil* übersetzen. — בְּכָל־עֲמָלוֹ *in* aller seiner Mühe oder *durch* alle seine Mühe. Der Ausdruck עָמָל weist hin auf das Drückende, Beschwerliche der Arbeit, um dadurch den Gegensatz gegen ihre Fruchtlosigkeit und Vergeblichkeit noch stärker hervorzuheben. — שֶׁיַּעֲמֹל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ „mit der er sich müht unter der Sonne". Diese Wiederholung: die Mühe, mit der er sich müht, dient auch dazu, um den Ueberdruss, die Beschwerde, welche anhaltende, angestrengte Arbeit hervorbringt, characteristisch zu schildern. Der Ausdruck תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ findet sich nur im Koheleth und es ist wohl nicht gleichgültig, dass Koheleth gerade diese Formel wählt. Es soll in derselben wohl auf den Gegensatz hingedeutet werden der ewigen Regelmässigkeit, welche die Sonne in ihrem Laufe zeigt und des fluctuirenden, wechselnden, veränderlichen Treibens der Menschen, das sie mit ihrem immer gleichen Lichte beleuchtet.

V. 4—7. wird der ewige, erhabene Kreislauf der Dinge geschildert, an den auch die kleine Existenz des Menschen gebunden ist. V. 4. wird zunächst hervorgehoben, wie nach einem höheren Gesetze des Werdens und Vergehens auch die Geschlechter der Menschen immer von Neuem fortgerafft werden und wieder aufblühen. „Ein Geschlecht kommt, ein Geschlecht geht und die Erde steht in Ewigkeit". Ueber die Bedeutung von הָלַךְ *weg*gehen, abire vergl. 5, 15. Ps. 39, 14. Hiob 10, 21. — דּוֹר בָּא ein Geschlecht kommt, es tritt gewissermassen auf auf der Bühne des Lebens, um bald wie-

der dem folgenden Platz zu machen, so dass sich das Leben der Menschengeschlechter wie im Kreise dreht. Vergl. zu dieser Stelle die ähnliche Sir. 14, 19., wo die Menschen den fallenden Blättern verglichen werden, die immer wieder durch neuhervorsprossende sich ersetzen. Dieser Wechsel der Menschengeschlechter tritt besonders hervor durch den Gegensatz zu der ungestörten Gleichmässigkeit des natürlichen Lebens. Dies wird im zweiten Versgliede hervorgehoben: und die Erde steht in Ewigkeit. Dieser Satz ist ein Satz des Zustands, die Gedankenverbindung ist: ein Geschlecht kommt, ein Geschlecht geht, *während* die Erde in Ewigkeit steht, was im Hebräischen einfach durch die Copula ausgedrückt wird, vergl. *Ewald* §. 331 a. — In dem Verbum עֹמָדֶת (die Erde *steht* in Ewigkeit) findet *Umbreit* die Vorstellung zu Grunde liegend, dass die Erde auf Säulen ruhe, aber עָמַד bedeutet hier nur, wie auch sonst häufig, das dauernde Bestehen, vergl. Ps. 19, 10. Levit. 13, 5. — Diese Stabilität der Erde im Gegensatz zur Vergänglichkeit der Menschengeschlechter hat auch insofern etwas Tragisches, worauf *Hieronymus* hindeutet, da doch der Mensch weit erhaben ist über das rein Natürliche und er doch grade, in dem ein weit höheres und reicheres Leben sich entfaltet, besonders der Gebrechlichkeit und Zerstörbarkeit ausgesetzt scheint. Diese ewige Unveränderlichkeit der natürlichen Ordnungen wird nun im Folgenden weiter beschrieben, zunächst in V. 5. der Lauf der Sonne. „Die Sonne geht auf, die Sonne geht unter und sie eilt an ihren Ort, daselbst geht sie wieder auf". בָּא הַשֶּׁמֶשׁ eigentlich: die Sonne kommt an, geht ein, d. h. sie geht unter, indem man sich dachte, dass die untergehende Sonne in das Meer einginge, als in ihre Wohnung vergl. Ps. 19, 6. Hab. 3, 11. Der Gegensatz dazu ist יָצָא herauskommen für aufgehen. — שָׁאַף bedeutet eigentlich: nach Etwas lechzen, schnappen, anhelare, davon dann: angestrengt eilen, hinkeuchen, vergl. Hiob 7, 2. 36, 20. — Die Construction des Verses wird verschieden gefasst. *Ewald* nimmt וְאֶל־מְקוֹמוֹ als eine weitere Erklärung des Vorhergehenden, also: die Sonne geht unter *und zwar* an ihren Ort. שׁוֹאֵף dagegen zieht er zum Folgenden: „woselbst sie keuchend wieder aufgeht". Als Grund dieser Construction führt *Ewald* an, dass שָׁאַף keuchen nur von dem scheinbar schweren Lauf der aufgehenden, aufwärtsstrebenden Sonne gesagt werden könne, nicht von dem Ende des Laufes. Allein es ist doch natürlicher zu denken, dass die Sonne gegen das Ende ihres Laufes hin, gewissermassen erschöpft von ihrem weiten Wege, ermattet erscheint, als gleich am Anfang, wo sie doch als mit frischer Kraft ihren Weg beginnend zu denken ist. Obendrein ist hier ja auch gar nicht die Rede von dem Aufwärtsgehen zur Mittagshöhe, sondern nur von dem Aufgang selbst und dafür passt der Ausdruck שָׁאַף nicht. Ausserdem würde die Verbindung von וְאֶל־מְקוֹמוֹ durch ein zu ergänzendes *zwar* nicht ohne Härte sein. Der Vers ist demnach so zu construiren, dass וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף verbunden wird: „und an ihren Ort keucht sie", und dass man die Worte זוֹרֵחַ הוּא שָׁם wieder für

sich nimmt: „daselbst geht sie wieder auf“. Die Wiederholung, welche in diesen Worten liegt, soll das Unaufhörliche dieses Kreislaufs der Sonne noch mehr ausmalen. Der deprimirende Eindruck aber, den die Betrachtung einer solchen physischen Unendlichkeit hervorbringt, wird dadurch angedeutet, dass die Sonne dargestellt wird, als sei sie selbst ermüdet von ihrer ewig rastlosen Bewegung und überdrüssig der unendlichen Einerleiheit ihres Weges. — V. 6. „Es geht nach Süden und kreist nach Nord, kreisend, kreisend geht der Wind und auf seinen Kreisen dreht sich der Wind“. Auch der Wind zeigt zwar scheinbar die lebhafteste, freieste Bewegung, aber auch diese Bewegung ist nur ein ewiger Kreislauf, geregelt durch ein unabänderliches Gesetz. Diese reissend schnelle Bewegung des Windes, welche doch nur eine ewige Wiederholung ist, wird in diesem Verse malerisch geschildert. Der Wind schlägt verschiedene Bahnen ein, er geht bald nach Süden, bald nach Norden, aber eben dieser Wechsel ist immer derselbe, immer wieder kehrt er in die alten Bahnen zurück, so dass diese Bewegung durch ihre Gesetzmässigkeit doch etwas Stabiles, Einförmiges hat. Einige Ausleger wollen als Subject zu der ersten Vershälfte aus dem Vorhergehenden die Sonne ergänzen, aber dies ist schon desshalb nicht angemessen, weil von einem Laufe der Sonne nach Norden nicht wohl die Rede sein. Die Wiederholung von סֹבֵב drückt die stete Fortdauer, das Immerwährende aus, welchen Begriff der Hebräer überhaupt gern auf diese Weise wiedergiebt, vergl. Deuter. 2, 27. 14, 22. Gen. 14, 10. — Die letzten Worte des Verses: עַל־סְבִיבֹתָיו שָׁב הָרוּחַ will *Hitzig* übersetzen: *zu seinen Kreisen kehrt zurück der Wind*, aber diese Auffassung ist desshalb nicht statthaft, weil die Kreise des Windes doch keinenfalls einen so bestimmten Punkt bezeichnen, zu welchem derselbe als rückkehrend gedacht werden könnte. — V. 7. „Alle Flüsse gehen in das Meer und das Meer, es wird nicht voll; an den Ort, wohin die Flüsse gehen, dahin gehen sie immer wieder“. Das Meer wird nicht voll, d. h. es wird nicht so voll, dass es über seine Ufer geht. *Hitzig* will diesen Ausdruck: „es wird nicht voll“ im eigentlichsten Sinne nehmen und glaubt desshalb, dass der Verfasser zunächst an das todte Meer denke, welches wegen seiner starken Verdunstung im eigentlichsten Sinne nicht voll wird. Aber dies liegt hier ganz fern, der Verfasser denkt hier offenbar nur an das Weltmeer und den Ausdruck: „es wird nicht voll“ darf man nicht so sehr pressen. — Das Suffixum in אֵינֶנּוּ ist eigentlich überflüssig, es ist dies eine ähnliche Abundanz, wie sie im Deutschen üblich ist, wenn wir sagen: das Meer, *das* wird nicht voll, oder, *es* wird nicht voll. — Im zweiten Versgliede ist bemerkenswerth der stat. constr. in מְקוֹם vor dem Relativsatze, welcher Relativsatz als ein einziges Nomen betrachtet wird vergl. Gen. 40, 3. Levit. 4, 24. Ew. §. 322 c. Das Verbum שָׁבִים dient nur zur Umschreibung eines adverbiellen Begriffs: dahin sind die Flüsse wiederkehrend zu gehen, d. h. dahin gehen sie wieder, vgl. 1 Sam. 20, 19. 2, 4. Hos. 5, 11. Das Wiederkehren der Flüsse;

welches hier geschildert wird, wird von den Auslegern verschieden aufgefasst. Viele nehmen hier den Sinn an, dass die Flüsse zu ihrem Ausgangspunkte, zu ihrem Quellorte zurückkehren. Dies erklärt *Umbreit* dadurch, dass aus dem von den Flüssen angefüllten Meere Dünste aufsteigen, welche als Regen niederfallen und sich zu Flüssen bilden, die dann wieder in das Meer gehen. Andere Ausleger, wie z. B. *Rosenmüller*, wollen hier sogar die Ansicht finden, dass das Meerwasser durch unterirdische Kanäle gehe, in Quellen wieder zum Vorschein komme und seinen Lauf in das Meer von Neuem mache. Aber der hier ausgesprochene Gedanke ist viel einfacher. „Die Flüsse gehen immer an denselben Ort“ heisst hier gar nicht, dass sie immer wieder zu ihrem Quellort zurückkehren, sondern nur, dass sie immer in ein und derselben Richung gehen, nämlich ins Meer. Dem Verfasser liegt das Auffallende grade in der Unerschöpflichkeit, mit der die Flüsse immer neue Wassermassen in das Meer führen.

Dieser ewige Kreislauf der Dinge, welcher in V. 4—7. geschildert ist, macht auf den betrachtenden Menschengeist einen überwältigenden Eindruck: V. 8. „Alle Worte ermatten, Niemand kann es aussagen, das Auge wird nicht satt zu sehen und das Ohr wird nicht voll vom Hören“. Die ersten Worte dieses Verses כָּל־הַדְּבָרִים יְגֵעִים werden verschieden aufgefasst. *Rosenmüller* nimmt דְּבָרִים in der Bedeutung: Dinge und übersetzt: *omnes res fatigantur;* in perpetua versantur vicissitudine, qua fatigantur quasi. Aber dieser Gedanke ist doch zu gesucht und passt auch nicht gut zum zweiten Versgliede. Auch ist wie *Hitzig* bemerkt, die Verbindung: *eine Sache reden* gegen den hebräischen Sprachgebrauch. *Hitzig* nimmt דָּבָר als Sache, sofern sie als Begriff im Worte ausgeprägt und mit allen Seiten, die sie der Betrachtung darbietet, im Worte fassbar, für den sprechenden Menschen vorhanden ist, so dass die Zahl der Worte nach der der Gegenstände und des an ihnen Wahrnehmbaren sich abmesse. Von der Gesammtheit dieser Worte aber sei gesagt, dass sie ermüden, ihrer Gesammtheit inhärire dies als Eigenschaft. Zu übersetzen sei der Deutlichkeit halber: „Alles aufzuzählen mattet ab“. Allein dieser künstlichen Deduction bedarf es nicht, um den Sinn dieser Worte zu erfassen. Unmotivirt ist besonders die Art, wie *Hitzig* כֹּל so sehr urgirt, dass er meint, es sei hier von einer Eigenschaft die Rede, die der *Gesammtheit* der Worte zukomme. Auch ist es unklar, wie das Ermatten als eine *inhärirende Eigenschaft* betrachtet werden kann. „Alle Worte ermatten“ heisst einfach: Keine Worte reichen hin, um den Kreislauf der Dinge in seiner ewigen Stetigkeit zu schildern, keine Rede vermag den Eindruck vollständig wiederzugeben, den der Gedanke der physischen Unendlichkeit und der immer gleichförmigen Naturnothwendigkeit hervorbringt. Die Worte ermatten aber gewissermassen, weil der Geist selbst ermattet, wenn er das unendliche Wirken der ewigen Naturkräfte anschaut und er sich kein entsprechendes Bild davon machen kann, weil auch das Ungeheure, was in der Unwandelbarkeit und Unermesslichkeit dieses Kreislaufs der Dinge liegt, ihm ein unheimliches Gefühl des Entsetzens

erregt, wodurch die Kraft seines Denkens gelähmt wird. Einige Ausleger (*Winer*, *de Wette*, *Knobel*) wollen יְגֵעִים in activem Sinne nehmen: alle Worte ermüden, machen müde, *fatigant*, nämlich die Hörenden. Allein יְגֵעִים kann schon seiner Form wegen durchaus nicht in activem Sinne stehen, auch steht es sonst immer in passivem Sinne, vergl. Deuter. 25, 18. 2 Sam. 17, 2. — לֹא־יוּכַל אִישׁ לְדַבֵּר „nicht kann Jemand es sagen“, es ausreden. Das Object zu דַבֵּר ist nicht bestimmt angegeben, gemeint ist aber das in V. 4—7. Geschilderte. Diese Unbestimmtheit, welche *Hitzig* namentlich durch seine vorhin angeführte Auffassungsweise umgehen will, hat grade etwas sehr Significantes; es ist ein so Gewaltiges, Ungeheures, was den Geist des Verfassers bedrängt und ängstet, dass er es gar nicht in bestimmten Worten bezeichnen kann, wie ja auch Alles, was vorher V. 4—7. zur Schilderung beigebracht ist, mehr bloss bildlich und andeutend ist. Desshalb ist diese Unbestimmtheit des Ausdrucks auch im zweiten Versgliede festgehalten. „Das Auge wird nicht satt zu sehen und das Ohr nicht voll vom Hören“. Diese Worte haben denselben Sinn, wie das erste Versglied. Da das hier in Rede stehende Object ein Unendliches ist, so kann der Mensch auch bei stets fortgesetzter Betrachtung doch nie eine vollständige Vorstellung von demselben bekommen, er kann nie eine befriedigende Anschauung von demselben gewinnen. *Rosenmüller* meint, dass das Nichtgesättigtwerden des Auges und das Nichtvollwerden des Ohres die Nichtersättlichkeit der menschlichen Begierde bezeichnen solle, welche in einem eben so beständigen Wechsel begriffen sei, als er in der Natur stattfindet, aber diese Auffassungsweise passt durchaus nicht zum Zusammenhang.

V. 9 und 10. zieht nun der Verfasser aus dem Vorhergehenden das Resultat und lenkt die Betrachtung dem menschlichen Leben wieder näher. „Was gewesen ist, das ist es, was wieder sein wird und was geschehen ist, das ist es, was wieder geschehen wird und ist nichts Neues unter der Sonne. Ist Etwas, von dem man spricht: Siehe, dies ist neu; schon war es in den Ewigkeiten, welche vor uns waren“. Es ist diese Ansicht eine nothwendige Folge aus der vorausgehenden Gedankenentwicklung. Wenn das All in einem ewigen Kreislauf sich bewegt, so ergiebt sich daraus, dass immer die alten Formen des Seins von Zeit zu Zeit wiederkehren, so dass eigentlich gar kein Werden stattfände. — מַה־שֶּׁהָיָה wird von einigen Auslegern als Frage gefasst: Was ist es, das geschehen ist? So namentlich die alten Uebersetzer; LXX: τί τὸ γεγονός; Vulgata: Quid est quod fuit? Allein מַה שֶּׁ heisst im Koheleth immer „das, was“, oder genauer: was nur, was nur immer, vergl. 3, 15. 6, 10. 8, 7. 10, 14. Diese Zusammensetzung von מַה שֶּׁ oder מַה אֲשֶׁר ist dem aramäischen Sprachgebrauch entlehnt, vergl. z. B. Dan. 2, 28. Esr. 7, 18. — Der Unterschied zwischen dem, was gewesen ist, und dem, was gethan ist, welcher in diesem Verse gemacht wird, beruht darin, dass das, was ist, mehr den objectiven Gang der natürlichen Gesetze bezeichnet, welche in das menschliche Leben eingreifen und

welche in immer gleicher Weise wirken. Dagegen „was gethan ist" bezeichnet das subjective Streben der Menschen. Auch in diesen subjectiven Bestrebungen der Menschen, welche so mannigfaltig, frei und unberechenbar erscheinen, kehren immer die alten Neigungen, die alten Wünsche und Bedürfnisse wieder und wenige einfache Motive machen, dem Menschen meistens selbst unbewusst, das ganze Spiel des menschlichen Handelns aus. — וְאֵין כָּל־חָדָשׁ heisst nicht: nicht Alles ist neu, sondern: durchaus Nichts ist neu: indem der Begriff „Nichts" durch blosse Vorsetzung der Negation vor כֹּל ausgedrückt wird. Vergl. Aehnliches in Richt. 13, 4. 2 Kön. 4, 2. — V. 10. יֹאמַר steht hier unpersönlich in der Bedeutung: es heisst, man spricht, vergl. *Ewald* §. 272b. Der Vers ist ein Bedingungssatz, was hier nur dadurch ausgedrückt wird, dass die Copula zwischen den beiden Versgliedern ausgelassen ist, wodurch der Gedanke einen grossen Nachdruck gewinnt, indem der Gegensatz zu dem im ersten Versglied ausgesprochenen Gedanken gewissermassen unvermuthet und überraschend hervortritt. — כְּבָר ist ein aramäisches Wort. Als Bedeutung desselben geben die LXX: ἤδη, Vulgata: jam. Diese Bedeutung passt auch sehr gut an allen Stellen, an welchen das Wort im Koheleth vorkommt, wenn man nur die Beziehung auf einen *längeren* Zeitraum der Vergangenheit hinzunimmt, so dass es etwa durch „schon vorlängst" zu übersetzen ist. — לְעֹלָמִים *in* den Ewigkeiten. Die Präposition לְ steht hier in dem Sinne von innerhalb, binnen, vergl. Gen. 7, 4. Esr. 10, 8; also ist eigentlich zu übersetzen: innerhalb der Ewigkeiten. *Hitzig* übersetzt לְעֹלָמִים „nach unendlich langen Zeiträumen gemessen". Aber dies scheint doch zu künstlich. — Die letzten Worte von V. 10. werden verschieden construirt. *Ewald* nimmt מִלְּפָנֵינוּ in der Bedeutung: vor uns, in unserer Gegenwart, danach אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵינוּ das, was vor uns geschah, was wir geschehen sahen, so dass damit das gegenwärtig Geschehende bezeichnet würde, dasjenige Factum, welches im ersten Versgliede als etwas angeblich Neues bezeichnet worden ist. Diese Worte אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵינוּ nimmt *Ewald* als Subject des Satzes, also: Schon vor Ewigkeiten war das, was jetzt vor unserem Augesicht geschieht. Allein diese Stellung des Subjects wäre doch hart und der Verfasser würde sich missverständlich ausgedrückt haben, wenn er diesen Relativsatz, der nach *Ewald* das Subject enthalten soll, einem Worte nachgesetzt hätte, auf welches dieser Relativsatz der Wortstellung nach am Natürlichsten als eine nähere Erläuterung bezogen wird; auch wäre eine solche weitläufige Wiederholung des im ersten Versglied schon ausführlich bezeichneten Subjects schleppend. Es ist daher אֲשֶׁר auf das unmittelbar vorhergehende עֹלָמִים zu beziehen und zu übersetzen: Schon war es in den Ewigkeiten, welche vor uns waren. מִלְּפָנֵינוּ heisst hier: vor uns, von der Vergangenheit gesagt, früher als wir, vorlängst, vergl. Jes. 41, 26., wo diese Bedeutung nothwendig ist. Schwierig ist allerdings die Verbindung des Plurals עֹלָמִים mit dem Singular הָיָה. Indessen lässt sich diese Schwierigkeit beseitigen, wenn wir mit *Hitzig* הָיָה impersonell fas-

sen, so dass also etwa zu übersetzen wäre: die Ewigkeiten, welche es gegeben hat, vergl. Gen. 47, 24. Exod. 12, 49. —

V. 11. „Kein Andenken ist den Früheren und auch den Späteren, welche sein werden, wird kein Andenken sein bei denen, welche nach ihnen sein werden". Der Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden ist folgender. Dass man zuweilen meint, es geschehe etwas Neues, während in Wirklichkeit doch niemals etwas Neues geschehen kann, dies kommt daher, dass das Gedächtniss des Früheren erlischt, dass die Erinnerung an das Geschehene eben so vergänglich ist, als dies Geschehene selbst. — זִכְרוֹן ist stat. constr. von זִכָּרוֹן, wobei bemerkenswerth, dass hier durch den stat. constr. die Verdoppelung des zweiten Radicals aufgehoben ist. Ungewöhnlich ist es, dass der stat. constr. hier vor einem mit einer Präposition verbundenem Nomen steht. Dies widerstrebt eigentlich der Bedeutung des stat. constr., findet sich jedoch in der Dichtersprache zuweilen, um zwei Worte zu einem Begriff zu verschmelzen, vergl. Ezech. 13, 2. נְבִיאֵי מִלִּבָּם, 2 Sam. 1, 21. הָרֵי בַגִּלְבֹּעַ. — הָרִאשֹׁנִים und אַחֲרֹנִים nehmen Einige als neutra: das Frühere und Spätere, aber dann müsste man die Femininalform רִאשֹׁנוֹת hier erwarten, die sich in solchen Fällen sonst immer findet, vergl. Jes. 42, 9. 46, 9. 48, 3. Die beiden Worte sind daher persönlich zu fassen in dem Sinne: die Vorfahren und die Nachkommen. Diese Auffassung ist auch desshalb natürlicher und angemessener, weil Koheleth immer die *menschlichen* Verhältnisse ganz vorzugsweise im Auge hat. — אַחֲרֹנָה im zweiten Versgliede ist als Substantivum zu fassen: die Zukunft vergl. Deuter. 13, 9. 2 Sam. 2, 26.

In dem ersten Hauptheile des Buches, welcher sich von V. 12 bis Cap. 2, 25 erstreckt, schildert Koheleth, wie die verschiedensten Bestrebungen, durch die er einen erhöhten Lebensgenuss zu gewinnen gestrebt habe, ihn nur zum Gefühl der Eitelkeit alles Irdischen geführt haben. Das einzig Bleibende und Werthvolle sei daher die von Gott verliehene, mit der Weisheit innig vereinte, unmittelbare und einfache Freude am Leben.

V. 12. 13. giebt Koheleth diesen seinen Entschluss an, das menschliche Leben nach allen Seiten hin zu erproben. „Ich, Koheleth, war König über Israel in Jerusalem und ich wandte mein Herz darauf, zu erproben und zu erforschen mit Weisheit Alles, was geschieht unter dem Himmel. Das ist eine böse Qual, welche Gott den Menschensöhnen giebt, sich damit zu quälen". הָיִיתִי מֶלֶךְ „ich *war* König". Das praeteritum הָיִיתִי verräth, wie dies schon in der Einleitung bemerkt ist, den historischen Gesichtspunkt des Verfassers, für den Salomo's Leben etwas so durchaus Vergangenes war, dass er unwillkürlich auch Salomo von seinem eigenen Leben im praeteritum sprechen lässt. Denn es genügt nicht, um dies praeteritum zu erklären, dass man annimmt, Salomo rede hier im hohen Alter, wo er die Zeit seiner Herrschaft als eine fast vollendete habe betrachten können. Es bleibt immer unwahrscheinlich, dass, wenn Salomo wirklich der Verfasser gewesen wäre, er noch als König

habe sagen können: Ich bin König gewesen. Dass dies übrigens hier so hervorgehoben wird, dass Salomo *König* war, dies hat den Sinn, dass ihm als Solchem die reichste Gelegenheit geboten war, von den verschiedensten Seiten in das Leben hineinzugreifen und alle Genüsse desselben zu erschöpfen. — בִּירוּשָׁלָם „zu Jerusalem". Auch dieser Zusatz lässt den historischen Standpunkt des Verfassers errathen. Denn, dass hier Jerusalem so nachdrücklich als Sitz des israelitischen Königthums bezeichnet wird, dies deutet auf den Gegensatz einer Zeit, wo Jerusalem nicht mehr der alleinige Sitz des Königthums war, auf die Zeit nach der Trennung der beiden Reiche. Zu Salomos Zeit hätte dieser Zusatz als überflüssig erscheinen müssen. — V. 13. „Und ich mein Herz zu erforschen". Dieser Ausdruck: „sein Herz einer Sache geben" schildert die eifrige Bemühung, die Lebendigkeit des Strebens. Vergl. die ähnlichen Redensarten שׂוּם לֵב Jes. 41, 22. Hagg. 2, 15, שִׁית לֵב Ps. 48, 14. Hiob 7, 17., und הֵכִין לֵב Hiob 11, 13. 2 Chron. 12, 14. — לִדְרוֹשׁ וְלָתוּר „zu erforschen und zu ergründen". Der Unterschied des Sinnes dieser beiden synonymen Verba דָּרַשׁ und תּוּר liegt darin, dass תּוּר mehr die Erforschung des Verborgeneren, tiefer Liegenden bezeichnet. — בַּחָכְמָה eigentlich: „mit der Weisheit"; die Weisheit war das Werkzeug, womit er seine Forschungen anstellte. Man kann desshalb בַּחָכְמָה nicht schlechthin übersetzen: sapienter, wie die Vulgata, oder: „weislich", wie Luther. — כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמָיִם „Alles, was geschieht unter dem Himmel". Damit ist nur gemeint das Treiben der Menschen, nicht etwa, wie Manche wollen, die Dinge der Natur, denn von diesen wäre es absurd zu sagen, wie es V. 14. heisst, dass sie רְעוּת רוּחַ seien. — Unter dem Suchen und Forschen, von dem hier die Rede ist, ist nun nicht zu verstehen ein Sammeln von äusseren Erfahrungen, sondern ein Streben, den Dingen auf den Grund zu kommen, um das wahrhaft Befriedigende aufzufinden. — Der stat. constr. in עִנְיַן dient dazu, um dieses Substantivum mit dem Adjectiv רָע, durch welches dasselbe näher bestimmt wird, enger zu einem Begriff zu verschmelzen. Für diese sehr weite Ausdehnung der ursprünglichen Bedeutung des stat. constr. findet sich ausser an dieser Stelle nur noch ein sicheres Beispiel Ps. 78, 49. — Der Sinn der Worte: das ist eine böse Qual, welche Gott den Menschensöhnen giebt, sich damit zu quälen", wird in der Regel und am Natürlichsten so gefasst, dass das Streben nach Weisheit selbst, von dem hier die Rede ist, als ein qualvolles und abmattendes bezeichnet werde. *Hitzig* dagegen meint, dass man mit Unrecht diese Worte auf die weise Forschung beziehe. Es werde damit V. 17. und 18. vorgegriffen, auch habe Gott nicht den Menschen überhaupt Solches gegeben, sondern dem Koheleth oder vielmehr dieser habe es freiwillig erwählt. Es sei vielmehr mit diesen Worten das menschliche Thun bezeichnet, also das, worauf die Forschung gerichtet ist. Allein dagegen ist einzuwenden, erstlich, dass durch diesen Gedanken dem Folgenden jedenfalls noch weit mehr vorgegriffen sein würde, indem das Resultat der ganzen Untersuchung hier vor dem Beginn

derselben ausgesprochen wäre; ferner, dass der Ausdruck עִנְיַן רָע auf ein concreteres Subject hinweist und nicht gut zu dem ganz allgemeinen Ausdruck: „Alles, was geschieht unter der Sonne“ als Prädicat passen würde. Endlich ist es durchaus nicht unangemessen, wie *Hitzig* meint, dass das Streben nach Erforschung des Lebens hier als eine gemeinsame Richtung des menschlichen Geistes bezeichnet wird, da in der That ein solches Streben nicht nur für einzelne Wenige, etwa bloss für die philosophisch Gebildeten, ein Interesse hat, sondern sich ein solches Reflectiren über den allgemeinen Sinn des Lebens in verschiedener Weise unter den verschiedensten Arten und Classen der Menschen findet und sich so als einen ursprünglichen Trieb der Menschheit bekundet. Es ist demnach das Streben nach Weisheit selbst, welches hier der Verfasser als ein qualvolles und indirect auch als ein erfolgloses, unfruchtbares bezeichnet. Es kann damit nun aber nicht gemeint sein ein Streben nach Weisheit schlechthin, denn dies würde anderen Stellen des Koheleth direct widersprechen, vielmehr ist darunter zu verstehen diejenige bestimmte Art nach Weisheit zu streben, welche in dem nächstfolgenden Abschnitt des Buches sich zeigt. Wenn wir aber diese näher betrachten, so zeigt sie sich als eine vom Zusammenhang mit dem religiösen Glauben entfernte, nicht auf eine unmittelbare Anschauung des Göttlichen begründete. Die weise Forschung, deren Resultate im Folgenden geschildert werden, ist eigentlich ein Experimentiren mit dem Leben, mit seinen verschiedenen Reizen und Genüssen. Ein solches Experimentiren hat aber nicht nur etwas Willkürliches, sondern es bringt auch mit sich einen geheimen Hochmuth und gefährlichen Egoismus, indem der Mensch dann nach seiner subjectiven Befriedigung oder Nichtbefriedigung alle Erscheinungen des Lebens beurtheilen will. Eine solche selbstständig sein wollende, nach dem eigenen Massstab alle Dinge messende Betrachtungsweise wurzelt nicht in Gott, kann also nicht ihr Ziel erreichen und desshalb ist ein solches Streben nach Weisheit, wie Koheleth sagt, nur eine vergebliche Qual für die Menschensöhne. Es ist von grosser Bedeutung für das Verständniss dieses Abschnitts, dass Koheleth hier von vornherein andeutet, wie die Art der Betrachtung, die im Folgenden angestellt wird, ihm selbst keineswegs als eine befriedigende, fruchtbare und lebenschaffende erscheint. Indessen kann dieselbe doch in *negativer* Weise auf ein richtiges praktisches Resultat hinführen. Ausserdem betrachtet sie Koheleth als ein Streben, das sich oft dem Menschen mit einer gewissen Nothwendigkeit aufdrängt, wozu sie sich von Natur getrieben fühlen. Dies liegt darin, dass er sagt: „eine Qual, welche *Gott gegeben hat* den Menschensöhnen.

V. 14 und 15. spricht Koheleth die allgemeine Empfindung aus, welche sein Streben nach Erkenntniss in ihm hervorgerufen hat, die Empfindung nämlich von der Nichtigkeit und Unvollkommenheit aller menschlichen Dinge. „Ich sah alle die Thaten, welche geschehen unter der Sonne und siehe, Alles ist eitel und windiges Streben. Krummes kann nicht grade werde und Mangelndes kann nicht ausge-

füllt werden“. הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ ist wiederum ausschliesslich von dem Thun und Treiben der Menschen zu verstehen und es ist nicht, wie *Rosenmüller* u. A. wollen, auf alle geschaffenen Dinge zu beziehen, da dies namentlich zum Folgenden durchaus nicht passt. — רְעוּת רוּחַ wird verschieden erklärt, indem רְעוּת verschieden abgeleitet wird. Einige leiten es ab von רָעַע = רָצַץ „zerschmettern, zerbrechen“. So übersetzt der *Chaldäer* רְעוּת רוּחַ durch רוּחָה תְבִרוּת, *Iarchi:* שֶׁבֶר רוּחַ, *Vulgata* und *Hieronymus:* afflictio spiritus. Der Sinn würde sein, dass die Betrachtung des menschlichen Lebens dem Betrachter eine niederbeugende und schmerzliche Empfindung erweckt. Aber hart wäre es doch, dass die menschlichen Dinge unmittelbar selbst eine afflictio spiritus genannt wären. Vorzüglich entscheidet aber gegen diese Auffassung, dass sich grammatisch רְעוּת nicht von רָעַע ableiten lässt. Es ist daher abzuleiten von רָעָה und es fragt sich nur, von welcher Bedeutung von רָעָה. Mehrere Ausleger leiten רְעוּת ab von רָעָה in der Bedeutung: weiden. So *Aquila*: *νομὴ πνεύματος*, *Symmachus:* *βόσκησις ἀνέμου*. Das „Weiden des Windes“ würde dann Bild sein des gänzlich Unfruchtbaren und Vergeblichen. Aber dieser Gedanke ist zu künstlich. רְעוּת ist daher abzuleiten von רָעָה in der Bedeutung: „an Etwas Wohlgefallen haben, nach Etwas streben, einer Sache nachjagen“. Vergl. Hos. 12, 2., wo רָעָה רוּחַ parallel steht mit רָדַף קָדִים. — V. 15. „Krummes kann nicht grade werden und Fehlendes kann nicht ergänzt werden“. Das Eitle des menschlichen Lebens liegt für Koheleth namentlich darin, dass der natürliche Trieb nach dem Vollkommenen, nach einer Vollendung in der Wirklichkeit nicht befriedigt wird und dass das eifrigste derartige Streben durch eine unüberwindliche Macht gehemmt wird. Der Ausdruck מְעֻוָּת „Krummes“ bezieht sich nicht nur auf die sittlichen Bestrebungen des Menschen, sondern auf das ganze Thun desselben. Allem, was der Mensch unternimmt, haftet Unvollkommenheit an, all' sein Streben bringt ihn nur bis zu einer festgesteckten Grenze und da so alles Handeln als ein gebundenes, sein höchstes Ziel nothwendig verfehlendes sich zeigt, so muss von diesem Standpunkte aus consequent das ganze menschliche Leben als nichtig bezeichnet werden. Denselben Gedanken, dass die Erscheinungen des Lebens nie völlig mit der Idee congruiren, sondern immer etwas Mangelhaftes enthalten, dass keine menschliche Existenz zu der Harmonie zu gelangen vermag, welche doch der menschliche Geist als sein eigentliches Ziel erstrebt, drückt auch das zweite Versglied aus: „Mangel“, d. h. Mangelndes, „kann nicht ergänzt werden“. הִמָּנוֹת von מָנָה zählen; eigentlich also: zu seiner vollen Zahl gebracht werden. Im Begriff der Zahl liegt überhaupt der Begriff einer gewissen Abrundung, Vollendung, in welcher Beziehung *Ewald* sehr passend die lateinische Redensart: ad numeros suos redigi vergleicht.

V. 16—18. führt Koheleth weiter aus, dass sein Streben nach Weisheit ihn nicht zu einer wahren Befriedigung geführt habe. „Ich sprach in meinem Herzen also: Siehe, ich habe grössere Weisheit

erlangt, als Alle, die vor mir über Jerusalem waren und mein Herz sah viel Weisheit und Klugheit. Und ich wandte mein Herz zu erkennen Weisheit und zu erkennen Sinnloses und Thorheit, ich erkannte, dass auch dies ein eitles Streben sei. Denn durch viel Weisheit kommt viel Unmuth und wer das Wissen mehrt, mehrt Schmerz". דִּבַּרְתִּי אֲנִי עִם־לִבִּי „ich sprach *mit* meinem Herzen". Diese Redensart schildert das innere mit sich zu Rathe gehen, welches gewissermassen ein inneres Zwiegespräch ist. Entsprechend ist das lateinische cogitare *cum* animo suo. Aehnliche Redensarten finden sich im Hebräischen häufig, vergl דִּבֵּר בְּלִבּוֹ Ps. 15, 2., דִּבֵּר אֶל־לִבּוֹ Gen. 24, 45., und דִּבֵּר עַל־לִבּוֹ 1 Sam. 1, 13. — הִגְדַּלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי חָכְמָה eigentlich: ich habe gross gemacht und habe hinzugefügt Weisheit. Dies drückt aus einestheils, dass das Streben, grosse Weisheit zu erlangen, Koheleth wirklich gelungen sei, anderntheils aber die Ausdauer dieses Strebens, wodurch sich das schon umfangreiche Wissen noch erweiterte, so dass man dem Sinne nach übersetzen muss: ich habe grosse und immer grössere Weisheit erlangt. — „Ueber Alle", d. h. mehr als Alle, „welche vor mir über Jerusalem waren". Die Präposition עַל steht hier comparativisch, vergl. Gen. 48, 22. Ps. 16, 2. Nicht ist daher zu übersetzen, wie *Umbreit* will: „ich habe viele Weisheit eingesammelt über Alles, was geschah vor meinen Augen zu Jerusalem". — Der Singular הָיָה erklärt sich, wenn man aus כֹּל die Bedeutung: Jeder herausnimmt. — Mit dieser Bezeichnung: „welche vor mir über Jerusalem waren", müssen die früheren Könige gemeint sein. Nun kann man hier aber nicht wohl an die alten heidnischen Könige Jerusalems denken, von den israelitischen Königen war aber Salomo erst der zweite, welcher zu Jerusalem residirte. Es verräth sich daher in diesen Worten der historische Gesichtspunkt des Verfassers, welcher schon auf eine ganze Reihe von Königen zurückblicken konnte und dem diese Vorstellung so natürlich war, dass er sie unwillkürlich dem fingirten Salomo im Widerspruch zu den historischen Verhältnissen in den Mund legt. Es zeigt sich hierin aber nicht, wie *Hitzig* will, eine Geschichtsunkunde des Verfassers, sondern vielmehr ist diese Ungenauigkeit ein Beweis seiner Absichtslosigkeit, indem es ihm bei seinem rein didactischen Zweck gar nicht darauf ankommt, die historische Fiction streng durchzuführen, so dass auch dies dafür spricht, dass es ihm durchaus nicht daran liegt, sein Buch für ein von Salomo selbst verfasstes auszugeben. — „Und mein Herz sah viel Weisheit und Klugheit". Weisheit sehen heisst sie erkennen, erlernen, gewinnen. Der Hebräer betrachtete die Weisheit mehr, als wir es zu thun pflegen, als etwas Objectives, was unabhängig von dem individuellen Geiste vorhanden ist, er betrachtete sie als eine wesenhafte, selbständige Kraft, während wir sie mehr als eine bestimmte Formation des subjectiven Geistes ansehen. Es hängt dies damit zusammen, dass der Hebräer die Weisheit ihrem letzten Grunde nach immer auf die Offenbarung Gottes zurückführte, ja sie sogar als ein wesentliches Medium der persönlichen Gottesof-

fenbarung betrachtete. Aus dieser Grundanschauung erklären sich solche Ausdrücke wie hier: „die Weisheit sehen“. — הַרְבֵּה ist eigentlich Infin. abs. Hiphil, bedentet also eigentlich: multiplicando, wird aber adverbiell gebraucht. — V. 17. „zu erkennen Weisheit und Wissen und zu erkennen Sinnlosigkeit und Thorheit“. Diese Form des Ausdrucks schildert die Art alles Erkennens. Alles Erkennen beruht auf einem Betrachten der Dinge unter gewissen Gegensätzen und so ist es zur Erkenntniss des positiv Wahren und Normalen unerlässlich, den Gegensatz desselben, Irrthum und Verkehrtheit in ihren verschiedenen Gestalten kennen zu lernen. Contrariis contraria intelliguntur. *Döderlein* construirt dies erste Versglied so, dass er das zweite דַּעַת als Substantivum nimmt und הֹלֵלוֹת und שִׂכְלוּת als Prädicat dazu. Danach würde zu übersetzen sein: „doch Erkenntniss ist Unsinn und Thorheit“. Allein dieser Gedanke wäre hier ganz unmotivirt und liegt dem Verfasser ganz fern. Das Streben nach Weisheit nennt er ein nichtiges und könnte es ebenfalls auch ein thörichtes nennen, aber unmöglich kann er seiner ganzen Anschauung nach sagen, dass die Weisheit selbst Thorheit sei, da er der Weisheit an sich immer einen absoluten Werth zuerkennt. Ausserdem müsste nach *Döderleins* Auffassung erwartet werden, dass zweiten Male wieder חָכְמָה stände, nicht aber dafür ein anderes Wort gesetzt wäre, da dadurch das Schlagende des Gegensatzes, welches dann doch offenbar beabsichtigt wäre, ganz verloren gehen würde. — Bemerkenswerth ist die Form הֹלֵלוֹת, nicht ein Plural, wie *Knobel* will, sondern eine Abstractbildung, in welcher die gewöhnliche Endung וּת in die allerdings sehr seltene וֹת übergegangen ist, vergl. *Ewald* §. 165 c. — Im zweiten Versglied spricht Koheleth aus, dass er auch ein solches Streben für eitel erkannt habe. — זֶה הוּא ist eine pleonastische Verbindung, wie sich überhaupt Pleonasmen aller Art bei Koheleth häufig finden. — רַעְיוֹן רוּחַ ist ganz dasselbe wie רְעוּת רוּחַ V. 14. — In V. 18. wird der Grund angegeben, warum ein solches Streben als ein nichtiges erscheinen muss. Vermehrtes Wissen, wobei natürlich nur an eine praktische Kenntniss des menschlichen Lebens zu denken ist, bringt viel Schmerzliches mit sich. Eine solche Erweiterung der Erkenntniss zerstört die natürliche Behaglichkeit und Unbefangenheit des individuellen Lebens, indem sie durch die Vergleichung mit Anderen, durch Erweckung des Bewusstseins, vielfach im eigenen Dasein durch von Aussen wirkende Mächte bedingt zu sein, das Gefühl der Unbedeutendheit und Nichtigkeit jedes Einzellebens als eines solchen hervorruft, indem sie ferner den Menschen zu manchem Streben, zu manchem Verlangen anregt, welches unerfüllt bleibt und desshalb schmerzliche Empfindungen hinterlässt. Noch näher liegt es, an die mannigfachen Enttäuschungen zu denken, welche eine tiefere Einsicht auf dem sittlichen Gebiet im engeren Sinne herbeiführt, indem sie nicht nur lehrt, wie das Vertrauen auf den sittlichen Halt und Werth Einzelner oft ein ungerechtfertigtes ist, sondern auch zeigt, wie bei grossen und heiligen Institutionen der Menschheit, die ursprünglich

einen rein ethischen Zweck hatten, dieser ethische Character häufig ganz verloren gegangen ist und dieselben in Wirklichkeit nur noch bestehen durch eine Verkettung von Interessen, die ihrem eigentlichen Wesen fremd sind. — יוֹסִיף ist Participium von הוֹסִיף, vgl. Jes. 29, 14. 38, 5. Diese auffallende Participialform erklärt sich daraus, dass die Hiphilform הוֹסִיף wieder in die Form des Kal zurücktritt und danach ihr Participium bildet, wie sich auch in anderen Formen von הוֹסִיף dies Zurückgehen des Hiphil in Kal zeigt, vergl. *Ewald* §. 127 b.

In Cap. 2, 1—12. stellt Koheleth seinen Versuch dar, im Genusse der verschiedensten Art das eigentliche Ziel des Lebens zu erreichen. V. 1 u. 2. giebt er vorläufig an, dass dieser Versuch ein falscher und vergeblicher gewesen sei. „Ich sprach zu meinem Herzen: Auf denn, ich will dich versuchen mit Freude und Gutes mögest du schauen. Doch siehe, auch das ist eitel. Zum Scherze sprach ich: Sinnlos! und zur Freude: Was thut diese?" אֲנִי bei אָמַרְתִּי steht ganz pleonastisch, da auf dem *ich* hier gar kein Nachdruck liegt. Es findet sich dies aber bei Koheleth sehr häufig, dass אֲנִי auch da abundirend bei der ersten Person steht, wo dieselbe gar nicht nachdrücklich hervorgehoben wird, vergl. 1, 16. 2, 11. 14. 18. 3, 17. — בְלִבִּי eigentlich: in mein Herz hinein. — אֲנַסְּכָה wird von einigen älteren Auslegern von נָסַךְ, abgeleitet, dies giebt aber keinen erträglichen Sinn. Es ist vielmehr Imperf. Piel von נָסָה, also: ich will dich erproben, versuchen mit Freude. Das Suffixum bezieht sich auf לֵב. Solche Anreden an das eigene Herz, die eigene Seele finden sich auch z. B. Ps. 42, 6. 43, 5. Auch in das Neue Testament ist diese Redeweise übergegangen, vergl. Luc. 12, 18. 19. — וּרְאֵה בְטוֹב und siehe Gutes, d. h. geniesse Gutes. Der Hebräer denkt das Sehen als ein weit intensiveres Erfassen des gesehenen Objects, als wir zu thun pflegen. Daraus erklären sich die vielen ähnlichen Redensarten, wie z. B. רָאָה חֶסֶד, רָאָה חַיִּים. Auch dieser Hebraismus ist in den Sprachgebrauch des neuen Testamentes übergegangen, vergl. die Ausdrücke *ἰδεῖν θάνατον*, *ἰδεῖν ζωήν*. — Die Präposition בְּ vor טוֹב drückt hier aus das Hangen, Festhalten an einer Sache, das Verweilen bei derselben vermöge einer lebhafteren durch dieselbe erregten Empfindung, vergl. Gen. 21, 16. Hiob. 3, 9. — V. 2. construirt *Knobel*: „in Bezug auf das Lachen sprach ich: es ist unsinnig", aber diese Construction ist zu schwerfällig. Das Lachen und die Freude werden hier vielmehr gewissermassen personificirt und als persönliche Wesen angeredet. — Das Part. Pohal מְהוֹלָל findet sich noch einmal Ps. 102, 9. — שְׂחוֹק bezeichnet hier die Fröhlichkeit, insofern sie blosse Wirkung des natürlichen Wohlbehagens ist, die ausgelassene Lustigkeit, die sich am Nichtigen und Leeren ergötzt, ja an demselben besonderes Wohlgefallen hat. Dem entsprechend ist auch שִׂמְחָה im zweiten Versgliede zu fassen. Eine solche Art von Fröhlichkeit bezeichnet Koheleth als sinnlos. Es liegt darin der Gedanke, dass jede Freude, welche nicht einen idealen Gehalt und Hintergrund hat, etwas We-

senloses ist, etwas des Menschen Unwürdiges, das ihn herabzieht und erschlafft, seinen Sinn auf Leeres und Hohles hinwendet. Der Anblick einer solchen Art von gehaltloser Freude muss daher auch auf den richtig Empfindenden einen widerwärtigen Eindruck machen, muss in ihm ein Gefühl der Verachtung und Indignation erregen. Dies spricht sich aus einmal in dem starken Ausdruck מְהוֹלָל, besonders aber in der bitter verächtlichen Frage: מַה־זֹּה עֹשָׂה „was thut diese?“ Einige Ausleger haben einen Widerspruch darin finden wollen, dass Koheleth hier den Lebensgenuss verachte, während er doch schliesslich die Freude am Leben als das Höchste preise. Aber es folgt daraus eben nur, dass die Lebensfreude, welche Koheleth zuletzt als das einzig sichere Gut anerkennt, etwas ganz Anderes ist, als die leere Fröhlichkeit und der trügerische Genuss, welchen er hier verwirft. Bemerkenswerth ist noch die Form des Femininums זֹה für זֹאת, welche sich nur in den späteren Schriften des Alten Testamentes findet, vergl. 5, 15. 7, 23. 2 Kön. 6, 19. Ezech. 40, 45., *Ewald* §. 183 a.

V. 3. wird eine einzelne Art des Genusses geschildert, durch welche Koheleth Befriedigung zu gewinnen versuchte. „Ich gedachte in meinem Herzen, an den Wein zu heften meine Sinne (während mein Herz der Weisheit überdrüssig war) und zu ergreifen Thorheit, bis ich sähe, was doch gut sei den Menschensöhnen, dass sie es thun unter der Sonne die Zahl der Tage ihres nichtigen Lebens“. תַּרְתִּי בְלִבִּי steht hier im prägnanten Sinne, indem es nicht nur bedeutet: ich dachte nach, ich sann nach, sondern auch, dass er in Folge dieses Nachsinnens den Entschluss gefasst habe, das in den folgenden Worten Angegebene zu thun. — לִמְשׁוֹךְ בַּיַּיִן אֶת־בְּשָׂרִי hinzuziehen zum Weine mein Fleisch, d. h. meinen Leib, meine Sinne. מָשַׁךְ „hinziehen“ bezeichnet die eifrige Hingabe an diesen Genuss. Einige Erklärer nehmen מָשַׁךְ hier in der Bedeutung von „erquicken“ oder „stärken“, aber dies stimmt nicht zu der vorherrschenden Bedeutung von מָשַׁךְ und giebt auch im Zusammenhang einen weniger angemessenen Sinn. — Die Worte: וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה bilden einen Zwischensatz, dessen Sinn streitig ist. *Knobel* übersetzt: während mein Sinn mich weislich leitete. Dies soll den Sinn haben: ich wusste mir mit weiser Einsicht das zu bereiten und einzurichten, was irgend Genuss gewährt, um mir auf diesem Wege eine wahre Befriedigung zu verschaffen. Diese Erklärung empfiehlt sich zwar dadurch, dass sie die gewöhnliche Bedeutung von נָהַג festhält, sie giebt aber einen Gedanken, der nicht zum Zusammenhang passt. Denn da Koheleth dieses Streben nach Genuss kurz nachher für nichtig und thöricht erklärt, so kann er nicht wohl hier ausdrücklich sagen, dass dies Streben von Weisheit geleitet gewesen sei. Und in diesem allgemeineren Sinne müsste man doch den Gedanken fassen, denn die Weisheit hier bloss auf die zweckmässige Anschaffung der Mittel zu einer an sich thörichten Art von Genuss zu beziehen, ist nicht hinlänglich in dem Ausdruck des Textes begründet. Ausserdem wäre es auch auffallend, dass bei נָהַג das Object ausge-

lassen wäre. Man muss daher hier mit *Ewald* für נָהַג aus den verwandten Dialecten eine andere Bedeutung ableiten. נָהַג entspricht hier dem aramäischen נְחַק seufzen und dem arabischen نهج, welches ebenfalls: vor Mattigkeit aufseufzen bedeutet. Hieraus leitet sich dann die Bedeutung ab: Missmuth, Ueberdruss an einer Sache empfinden, welche hier vollkommen passt: „während mein Herz der Weisheit überdrüssig war". Dies characterisirt dann sehr gut den hier geschilderten inneren Vorgang. Grade die unbefriedigte Empfindung, welche das vergebliche, weil falschgerichtete, Streben nach höherer Erkenntniss hinterliess, trieb um so gewaltiger das Gemüth nach der anderen Seite hin, zum aufregenden, zerstreuenden Genuss. — וְלֶאֱחֹז בְּסִכְלוּת und zu ergreifen Thorheit. סִכְלוּת ist hier dem Zusammenhang gemäss die thörichte, sinnlose Freude, von welcher in V. 2. die Rede gewesen ist. Koheleth erkennt von vornherein diese Freude als Thorheit und benennt sie auch so in verächtlicher Weise. Aber dennoch will er sie erproben, ob sie nicht vielleicht noch relativ das Beste sei für den Menschen, besser als die kalte, unfruchtbare, mühsam zu gewinnende und, wenn gewonnen, Schmerzen erregende Weisheit, an der er sich übersättigt hatte. — „bis dass ich sähe, was doch wäre, was gut ist den Menschensöhnen, dass sie es thun", was ihnen heilsam ist zu thun „unter der Sonne, die Zahl der Tage ihres Lebens". Diese letzten Worte sprechen eine Resignation aus, die halb wehmüthig, halb bitter ist. Dass für die kurze Zeit, welche dem Menschen auf Erden zu leben vergönnt ist, ihm das nicht einmal immer klar ist, was für ihn das wahrhaft Heilsame und Gute ist, dies ist ein Gedanke, der in niederbeugender Weise die Schwäche und Ohnmacht des Menschlichen enthüllt.

V. 4—6. schildert Koheleth weiter, in welcher Weise er nach Lebensgenuss gestrebt habe und zwar ist es in diesen Versen eine höhere Art von Genuss, die hier geschildert wird, die Freude nämlich an grossartigen Werken, welche jedoch alle den Zweck haben, die Macht und den Glanz ihres Gründers wiederzuspiegeln. „Ich führte aus grosse Werke, ich baute mir Häuser, pflanzte mir Weinberge. Ich machte mir Gärten und Parke und pflanzte in ihnen allerlei Fruchtbäume. Ich legte mir Wasserteiche an, aus ihnen zu wässern den in Bäumen aufsprossenden Wald". הִגְדַּלְתִּי מַעֲשָׂי eigentlich: ich machte gross meine Werke, d. h. ich unternahm grosse Werke, unter welchen grosse Bauten verschiedener Art zu verstehen sind. — „ich baute mir Häuser." Man kann hier an die prächtigen Bauten denken, welche Salomo ausführte, vergl. 1 Kön. 7, 1—8. 9, 19. 10, 18 ff. Indessen denkt der Verfasser an diese Salomonischen Bauten gewiss nur im Allgemeinen und jedenfalls nur an die Privatbauten, denn höchst unpassend wäre es, hier an die Erbauung des Tempels zu denken, wie der Chaldäer will. — „ich pflanzte mir Weinberge". Ein Weinberg Salomos wird auch erwähnt Hohel. 8, 11. Man kann aber daraus, dass nur dieser einzige Weinberg Salomo's erwähnt wird, nicht mit *Knobel* schliessen, dass Salomo nur

diesen einen Weinberg angelegt habe und dass der Verfasser hier mit Absicht vergrössere. Selbst wenn jener Schluss richtig wäre, müsste doch eine absichtliche Vergrösserung von Seiten des Verfassers unwahrscheinlich gefunden werden, da derselbe hier schwerlich darüber reflectirte, ob Salomo einen oder mehrere Weinberge gehabt habe. — פַּרְדֵּס kommt nur noch vor Nehem. 2, 8. Hohel. 4, 13. und ist am Wahrscheinlichsten aus der armenischen Sprache abzuleiten. פַּרְדֵּס bedeutet: Baumgarten, einen grossen mit Bäumen bepflanzten Park, von welchem z. B. die Wohnungen der persischen Könige umgeben waren. Im Gegensatz dazu bezeichnet גַּן einen Garten, in dem kleinere Pflanzen gezogen werden, überhaupt wohl einen kleineren Garten, Gemüsegarten oder Blumengarten, vgl. 1 Kön. 21, 2. Deuter. 11, 10. — „und pflanzte in ihnen Bäume von allerlei Frucht“, allerlei Fruchtbäume. Dieser Zusatz steht nicht in dem Sinne, wie *Knobel* meint, dass Salomo seine Gärten grade mit Fruchtbäumen beflanzt habe, weil diese den meisten Genuss gewähren, sondern der Nachdruck liegt auf כֹּל. Dass Salomo die verschiedensten Arten von Bäumen in seinen Gärten pflanzte, soll den grossen Umfang und Reichthum dieser Anlagen hervorheben. — In V. 6. ist zu bemerken die Form des stat. constr. בְּרֵכוֹת, statt dessen man בִּרְכוֹת erwarten müsste. Vielleicht ist der longedehnte Vocal desshalb hier beibehalten, um das Wort von dem sonst gleichlautenden stat. constr. des Plurals von בְּרָכָה zu unterscheiden. — צוֹמֵחַ ist intransitiv zu fassen: der Wald, der aufsprosst in Bäumen, vergl. Provv. 24, 31. Jes. 5, 6. 34, 13. — Die Unternehmungen, welche hier in V. 4—6. geschildert sind, gewähren insofern eine höhere Art von Genuss, als sie den Geist in Activität setzen und einen Spielraum für die Thätigkeit auch der höheren Facultäten des Menschen gewähren. Indessen sind hier offenbar nicht solche Unternehmungen gemeint, welche einen idealen Zweck haben, etwa einen nationalen oder religiösen oder auch rein künstlerischen, sondern es werden hier solche Bauten geschildert, welche nur den Zweck haben, den Reichthum ihres Urhebers zu bezeugen und ihm neue Mittel zum Genusse im grössten Massstab zu gewähren. Solche Werke vermögen aber, bei aller äusseren Grossartigkeit, kein tieferes Interesse zu erwecken, desshalb auch keine höhere Befriedigung zu gewähren.

V. 7 und 8. wird eine andere, obwohl verwandte, Art des Lebensgenusses geschildert, nämlich die Ausdehnung des Besitzes, die Erwerbung aller Gegenstände, welche sinnliche Freude gewähren können. „Ich kaufte Knechte und Mägde und Sklaven hatte ich, auch Heerden von Rindern und Schafen hatte ich mehr als Alle, welche vor mir waren über Jerusalem. Ich sammelte mir auch Silber und Gold und Schätze von Königen und Ländern, ich verschaffte mir Sänger und Sängerinnen und die Lüste der Menschenkinder in vollster Fülle“. בְּנֵי בַיִת „Söhne des Hauses“ sind Sklaven, welche als solche im Hause des Herrn geboren waren (οἰκογενεῖς, vernae), im Gegensatz zu den durch Kauf gewonnenen oder im Kriege erbeuteten. Gewöhn-

lich werden diese Sklaven genannt: יְלִידֵי בַיִת, vgl. Gen. 14, 14. 17, 12. Jerem. 2, 14., oder auch בְּנֵי אָמָה Exod. 23, 12. Ps. 86, 16. Diese im Hause geborenen Sklaven standen natürlicher Weise in einem mehr patriarchalischen Verhältnisse zu ihren Herren, hatten mehr Anhänglichkeit und wurden desshalb auch als besonders werthvolle und zuverlässige Diener betrachtet. — הָיָה לִי. Diese Verbindung des nomen im Plural mit dem nachfolgenden verbum im im Singular erklärt sich hier wie 1, 10. — Die „Schätze der Könige und Länder“ in V. 8. sind zu denken theils als Geschenke befreundeter Herrscher, theils als der Tribut unterjochter Völker. Vergl. über Salomo's Reichthum 1 Kön. 10, 27. 2 Chron. 1, 15. 9, 20. — מְדִינָה Provinz, dann Gegend, Land im Allgemeinen, findet sich nur in den späteren Büchern des alten Testamentes. — עָשִׂיתִי לִי ich machte mir, d. h. ich verschaffte, erwarb mir שָׁרִים וְשָׁרוֹת „Sänger und Sängerinnen“. Ueber diese auch an dem israelitischen Königshofe übliche Sitte, Sänger und Sängerinnen zu halten vergl. 2 Sam. 19, 36. Ueberhaupt war es Sitte, dieselben bei festlichen Gelegenheiten zuzuziehen, vergl. Jes. 5, 12. Amos 6, 5. 6. — Die Worte שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת werden verschieden erklärt. Einige übersetzen: Weib und Weiber. שִׁדָּה soll dann die rechtmässige Gemahlin, שִׁדּוֹת die Concubinen bezeichnen. Aber diese Bedeutung lässt sich etymologisch nicht rechtfertigen. LXX übersetzen es durch: Mundschenke, *οἰνοχόους καὶ οἰνοχόας*. So auch *Hieronymus:* ministros vini et ministras. Dann wäre שִׁדָּה von dem chaldäischen שְׁדָא „giessen“ abzuleiten. Indessen erwartet man hier nicht etwas so Specielles nach dem vorausgehenden allgemeinen תַּעֲנֻגוֹת בְּנֵי אָדָם. Es ist daher am Wahrscheinlichsten die Ableitung von شَدِيدٌ „Menge, Fülle“. Danach bedeutet שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת „Menge und Mengen“, d. h. in grösster Menge, also: „die Vergnügungen der Menschensöhne in vollster Fülle“, in reichstem Masse, alle nur möglichen Vergnügungen. Dies giebt einen angemessenen Sinn, indem es passend ist, dass Salomo die Aufzählung seiner einzelnen Güter mit einem solchen allgemeinen zusammenfassenden Ausdruck schliesst. — V. 9. spricht Salomo aus, wie er durch solche Fülle des Reichthums, sowie auch durch seine Weisheit den höchsten Ruhm und Glanz des Namens erlangt habe. „Und ich war gross und grösser als Alle, welche vor mir über Jerusalem waren, auch meine Weisheit half mir“. גָּדַלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי „ich wurde gross und fügte hinzu mehr als Alle u. s. w.“, d. h. ich wurde gross und grösser als Alle u. s. w. — אַף חָכְמָתִי עָמְדָה לִי „auch meine Weisheit *stand* mir“. Dies fassen Einige: meine Weisheit verblieb mir, so z. B. die Vulgata: perseveravit mecum. Auch nach *Hitzig* ist dies der Gedanke, dass bei all' dem Vielen und Mannigfachen, das Salomo unternahm, er doch stets das klare Bewusstsein dessen behalten habe, was er wollte. Aber dieser Gedanke ist doch zu gesucht. Besser nimmt man die Worte: »auch meine Weisheit stand mir« in dem Sinne: sie stützte, unterstützte mich, nämlich in der Erwerbung immer grösseren Reichthumes und Ruhmes. So scheint

auch *Ewald* den Sinn zu fassen, indem er übersetzt: „auch meine Weisheit *diente* mir“. — V. 10. sagt Koheleth, dass er die Fülle der Güter, welche er besessen, auch im vollsten Masse zu geniessen gesucht, in keiner Hinsicht die Befriedigung seiner Lust gehemmt habe, so dass also das, was man Lebensgenuss nennt, von ihm durchaus erschöpft sei. „Alles was meine Augen begehrten, verweigerte ich ihnen nicht, hielt mein Herz von keiner Freude zurück, denn mein Herz freute sich an all' meiner Mühe und dies war mein Theil von all' meiner Mühe“. Die Augen können insofern besonders als Sitz des Begehrens bezeichnet werden, als in ihnen vorzugsweise der innere Wunsch seinen sinnlichen Ausdruck findet. Vergl. Ps. 145, 15. 1 Kön. 20, 6. 1 Joh. 2, 16. — „ich zog nicht zurück mein Herz von jeglicher Freude“, d. h. ich zog mein Herz von keiner Freude zurück, ich liess jedem Begehren freien Lauf. — „Denn mein Herz freute sich an aller meiner Mühe“. עָמָל Mühe ist hier das mühsam Erworbene. שִׂמְחָה ist hier mit מִן construirt, was selten vorkommt; es ist eigentlich: Freude schöpfen *aus* einer Sache, vergl. Provv. 5, 18. — „und dies war mein Theil von aller meiner Mühe“. Diese Worte haben den Sinn: Von all' den unermesslichen Besitzthümern, die ich mir mühsam errungen hatte, konnte ich nur das mein eigen, meinen Theil, meinen Antheil nennen, was ich davon zu geniessen vermochte, erst durch den Genuss wird ein Gut zum wahrhaften Besitz. Hierin liegt angedeutet, dass grosse Besitzthümer nicht ein so überschwängliches Glück zu gewähren vermögen, wie Manche wähnen, da die Genussfähigkeit des Menschen eine sehr beschränkte ist.

V. 11. sagt Salomo, dass er zuletzt doch alle die im Vorhergehenden geschilderten Bemühungen um Lebensgenuss als nichtig und eitel erkannt habe. „Und ich sah an alle meine Werke, welche meine Hände gethan hatten und die Mühe, mit der ich mich gemüht hatte, sie zu thun und siehe, Alles war eitel und windiges Streben und keinen Gewinn giebt es unter der Sonne.“ פָּנִיתִי אֲנִי בְּכָל־מַעֲשַׂי „ich wandte mich auf alle meine Werke“, d. h. ich wandte meine Blicke zu ihnen hin, blickte sie an. — Ueber רְעוּת רוּחַ vergl. 1, 16. und über יִתְרוֹן 1, 3. Die Nichtigkeit des Sichmühens um Genuss besteht darin, dass von einer solchen Mühe kein יִתְרוֹן bleibt, dass der Genuss, wenn er erschöpft ist, nur das Gefühl der Leere zurücklässt, kein dauerhaftes Resultat, welches gewonnen wäre, so dass der Aufwand von Kraft, welcher stattgefunden hat, um den Genuss zu erzielen, hinterdrein als thöricht und sinnlos erscheinen muss und der Mensch sich an einem solchen Streben nach Genuss niemals befriedigen kann, weil in ihm das unabweisliche Bedürfniss liegt, aus seinem Streben einen wahren, unverlierbaren Gewinn, ein bleibendes, ewiges Gut hervorgehen zu sehen. Es ist desshalb sehr bezeichnend, wenn hier Salomo, nachdem er alle Genüsse erschöpft hat, nicht etwa mit Befriedigung sich daran erinnert, sondern grade, weil sein ganzes Leben auf Genuss gerichtet war, von dem trüben Gefühl ergriffen wird, dass es gar kein bleibendes Gut für den Menschen gebe.

Den Hauptgedanken des folgenden Abschnitts (V. 12—23.) hat man verschieden angegeben; das Richtige scheint dies, dass Koheleth hier darlegt, wie der Weise keinen Vorzug habe vor dem Thoren, weil er denselben Naturgesetzen unterliegt und weil der Thor oft die Früchte von der Arbeit des Weisen geniesst, welche Betrachtung den bittersten Lebenshass zu erregen geeignet ist. Dies wird V. 12. zunächst dargestellt an dem Beispiel eines Königs, der nie wissen kann, ob nicht ein thörichter Nachfolger alle Früchte seines weisen Wirkens zu Nichte machen wird. „Und ich wandte mich zu sehen Weisheit und Sinnlosigkeit und Thorheit, wie doch der Mensch sein werde, welcher dem Könige nachfolgen wird, verglichen mit dem, welchen sie vorher dazu erwählt haben.“ Dieser Vers wird verschieden erklärt und ist besonders auch desshalb schwierig, weil sich aus dem Zusammenhang nicht mit Sicherheit auf seinen Sinn schliessen lässt. Die alten Uebersetzungen zunächst können gar keinen Aufschluss geben, da sie zum Theil völlig sinnlos sind und bei den LXX obendrein der Text corrumpirt ist. Die wichtigsten Erklärungsversuche sind folgende. *J. H. Michaelis*, dem auch *Knobel* im Wesentlichen folgt, erklärt das zweite Versglied: was wird der Mensch thun, der nach dem Könige kommen wird, d. h. nach mir, der mir in der Herrschaft nachfolgen wird. Er wird dasselbe thun, was schon vorlängst Andere thaten, nämlich, dass, wenn sie die Güter ihrer Vorgänger oder Eltern erben, Aenderungen damit vornehmen, sie zerrütten und vergeuden, und so ist es zu fürchten, dass ein Jeder, der mit Weisheit das Seinige verwaltet, vergeblich gearbeitet habe. Ist diese Auffassung nun aber auch dem wesentlichen Sinne nach nicht unrichtig, so kann man doch nicht unmittelbar so Vieles ergänzen und in den Vers hineintragen und die Worte אֲשֶׁר־כְּבָר עָשׂוּהוּ können nicht eine so ausführliche Gedankenentwicklung in sich tragen, wie die von *Michaelis* angegebene ist. — Eine andere Auffassung befolgt *Rosenmüller*. Er übersetzt: denn wer ist der Mensch, der nach dem Könige kommen kann? אָדָם soll hier einen Privatmann, einen Mann in untergeordneten Lebensverhältnissen bezeichnen. Wie könne ein Solcher erwarten, dass er eine ausgebreitetere Lebenskenntniss erlangen könne, als der König Salomo! Zu den Worten: אֶת־אֲשֶׁר כְּבָר עָשׂוּהוּ ergänzt Rosenmüller: יַעֲשֶׂה „das, was man schon gethan hat, wird er thun“, nämlich ein solcher Mensch. Das soll heissen: er wird nichts Neues thun können, keine neuen und grösseren Versuche mit dem Leben anstellen können, als ich gethan habe. Aber diese Ergänzung von יַעֲשֶׂה wäre hier doch ausserordentlich hart, ausserdem kann auch das ganz allgemeine אָדָם nicht wohl den Privatmann im Gegensatz zum König bezeichnen und auch dem Sinne nach ist diese Erklärung Rosenmüllers gezwungen. — *Hitzig* übersetzt das erste Versglied: Ich wandte mich anzusehen die Weisheit, doch sie ist Unsinn und Thorheit. Im zweiten Hemistich will *Hitzig* statt עָשׂוּהוּ lesen עֲשׂוֹהוּ und übersetzt danach: was wird der Nachfolger des Königs thun? *Das, was schon vorlängst war sein Thun.* Diese scharfsinnige Conjectur ist aber dennoch nicht

zulässig, weil diese ganze Auffassungsweise unhaltbar ist. Denn die Uebersetzung des ersten Versgliedes: „zu erkennen Weisheit und sie ist Thorheit“ lässt sich weder sprachlich, noch dem Sinne nach rechtfertigen. Man müsste dann doch erwarten, dass dieser scharfe Gegensatz mehr durch den Ausdruck hervorgehoben wäre, wenn auch nur durch Wiederholung von חָכְמָה, aber so, wie die Worte hier verbunden sind, kann ein solcher Gegensatz nicht angenommen werden. Ausserdem ist gegen diese Erklärung einzuwenden, dass Koheleth sonst nirgends die Weisheit an sich Thorheit nennt, dass dies seiner ganzen Anschauungsweise völlig widerspricht und z. B. schon zum folgenden Verse in schneidendem Gegensatz stehen würde. — Als die richtigste Auffassung des Verses ist die Erklärung *Ewald's* zu betrachten. *Ewald* nimmt מֶה in dem Sinne: „welcher Art“, also: welcher Art der Mensch sei, der dem König nachfolgen wird, אֵת „mit dem“, d. h. verglichen mit dem, „den man vorher dazu wählte“, d. h. verglichen mit seinem Vorgänger. Diese Bedeutung von אֵת *verglichen mit* ist analog der ähnlichen Bedeutung von עִם, vergl. 2, 16. 4, 15. 7, 11. Etwas hart scheint der Ausdruck nach dieser Auffassung allerdings, doch erklärt sich diese Härte genügend daraus, dass der Hebräer den Begriff: Vorgänger nicht gut durch *ein* Wort auszudrücken vermochte und desshalb zu einer Umschreibung seine Zuflucht nehmen musste, durch welche leicht eine gewisse Undeutlichkeit verursacht wurde. Das erste Versglied ist hienach so zu verstehen, dass Koheleth versucht habe, das relative Verhältniss der Weisheit und Thorheit zu erkennen, den Werth beider, und dass er zu diesem Zwecke eine einzelne Lebenserscheinung betrachtet habe, welche ihm als König besonders nahe lag, nämlich wie oft die Wirkungen einer weisen Regierung durch die Thorheit des nachfolgenden Regenten aufgehoben werden. Grade Salomo konnte in dieser Hinsicht ein Beispiel geben in Bezug auf seinen Nachfolger Rehabeam.

V. 13. und 14. wird dargestellt, wie zwar die Weisheit absolut genommen einen unbedingten Vorzug hat vor der Thorheit, dass aber dennoch der Weise nicht weniger als der Thor der Naturgewalt unterliege und so ein eigentlich praktischer Vortheil der Weisheit nicht vorhanden sei. „Ich sah, dass einen Vorzug hat die Weisheit vor der Thorheit, wie einen Vorzug hat das Licht vor der Finsterniss. Die Augen des Weisen sind an seinem Haupte und der Thor geht in Finsterniss, doch erkannte ich auch, dass *ein* Schicksal sie Alle trifft.“ Es ergiebt sich aus V. 13, wo die Weisheit als ein wesentliches Gut bezeichnet wird, dass Koheleth diejenige skeptische Denkweise ganz fern liegt, welche überhaupt eine absolute Wahrheit und Wahrheitserkenntniss läugnet und welche jede Art von Ueberzeugung von ihrem Standpunkte aus als gleich berechtigt betrachtet, indem sie dieselbe für etwas rein Zufälliges, nur durch äussere Bedingungen Bewirktes hält. Koheleth hält immer fest, dass es ein ewig Wahres, ein Absolutes im Gebiete der Erkenntniss giebt und den Besitz dieses Wahren, die Weisheit hält er für ein Grosses und Herrliches, nur darauf geht seine Klage, dass die Kraft dieser Weis-

heit, welche ein so reiches inneres Leben im Menschen schafft, in keiner Weise die äusseren natürlichen Schranken, welche dem Menschen gesetzt sind, zu überwinden vermag. Bedeutungsvoll ist das Bild, durch welches die Vortrefflichkeit der Weisheit hier ausgedrückt wird: „wie einen Vorzug hat das Licht vor der Finsterniss.“ Hierin ist der *absolute* Werth der Weisheit ausgesprochen. Wie das Licht eine schöpferische Kraft ist, die in sich ein selbstständiges Leben trägt und überall, wo sie hindringt, Leben schafft, die Finsterniss dagegen nur eine Negation des Lichtes, ein Starres und Todtes, so ist in der Weisheit allein die wahre Kraft des Lebens, während die Thorheit das Nichtige, Leere und Wesenlose ist. Im ersten Gliede von V. 14. wird nun dieser absolute Vorzug der Weisheit vor der Thorheit in Bezug auf das einzelne Individuum ausgeführt. „Der Weise“, was den Weisen betrifft, „seine Augen sind an seinem Haupte“, d. h. an dem rechten Orte, er hat den vollen Gebrauch seiner Sehkraft, „aber der Thor, in Finsterniss wandelt er“, weil ihm nämlich der Gebrauch seiner Augen entzogen ist. Das leibliche Auge entspricht der geistigen Sehkraft. Wie die äussere Welt nur durch das leibliche Auge aufgefasst werden kann, so kann das innere Wesen der Dinge nur angeschaut werden durch die Weisheit als das Auge des Geistes. Der Thor dagegen kann keinen reinen Eindruck von diesem geistigen Universum empfangen, weil ihm das Organ zur Erfassung desselben fehlt. — Obwohl nun aber auf diese Weise ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Weisen und dem Thoren sich herausstellt, so steht doch der Weise seinem äusseren Schicksal nach in gewisser Hinsicht dem Thoren ganz gleich und da in ihm natürlich ein gesteigertes Selbstgefühl vorhanden ist, so muss ihm dies ein bitteres Gefühl erregen. „Doch erkannte ich auch, dass *ein* Zufall sie Alle trifft. גַּם steht hier adversativ, vergl. 3, 13. 4, 8. 16. — מִקְרֶה „das, was dem Menschen begegnet“, das Geschick, findet sich in dieser Bedeutung nur im Koheleth, vergl. V. 15. 3, 19. 9, 2. 3. — Das Geschick, das den Weisen und den Thoren in gleicher Weise trifft, ist zu verstehen von der Naturseite des menschlichen Lebens, auf welchem Gebiete der innere Werth der geistigen Persönlichkeit keinen Unterschied begründet. Hieraus zieht nun Koheleth in V. 15. den Schluss, dass der praktische Gewinn der Weisheit in Vergleich mit der Thorheit doch auch nichtig sei, da die Gränzen der Menschheit für Jeden dieselben bleiben. „Und ich sprach in meinem Herzen: Wie der Zufall des Thoren ist, wird er auch mich treffen und warum bin ich denn noch weiser, und ich sprach in meinem Herzen, dass auch dieses eitel ist.“ Bemerkenswerth ist die Construction: גַּם אֲנִי יִקְרֵנִי „auch ich, mich wird es treffen.“ Vergl. zu dieser nur selten vorkommenden Hervorhebung der Verbalperson durch Voranstellung des abgerissen gesetzten Pronomens 2 Chron. 28, 10. — אָז bedeutet hier: *wenn das so ist*, wenn doch ein und derselbe Zufall den Weisen und den Thoren trifft. Vergl. über diesen Gebrauch von אָז *Ewald* §. 340 b. — יוֹתֵר ist eigentlich Participium: das Uebrigbleibende; dann wird es

substantivisch gebraucht: der Vortheil, Gewinn, Vorzug, und hieraus leitet sich ab die adverbielle Bedeutung: *mehr*, welche es an dieser Stelle hat. — Das Subject, welches durch זה bezeichnet wird, ist etwas unbestimmt; keinenfalls ist damit gemeint die Weisheit an sich, da dies dem Vorhergehenden durchaus widersprechen würde. Es wird vielmehr diese Ordnung des Lebens selbst, wonach der Weise dasselbe Geschick erfährt, wie der Thor, als etwas Nichtiges bezeichnet. הֶבֶל wird nämlich nicht nur von den subjectiven menschlichen Bestrebungen gebraucht, sondern auch von den Schicksalen der Menschen, vergl. V. 19. 8, 10. 14. In diesem Sinne gebraucht nähert sich הֶבֶל der Bedeutung: *böse*, *verderblich*, und es steht auch in solchen Fällen häufig zusammen mit Ausdrücken, welche „böse" bedeuten, wie רָעָה, רַע oder auch חֳלִי רָע, עִנְיַן רָע, vergl. V. 21. 4, 8. 6, 2. Den Uebergang zu dieser Bedeutung von der ursprünglichen Bedeutung: *eitel*, *nichtig* kann man darin finden, dass הֶבֶל in solchen Fällen gewissermassen im transitiven Sinne steht: Etwas, was dazu beiträgt, das Leben nichtig und eitel zu machen. So hat es z. B. an dieser Stelle genau genommen keinen Sinn, dass dieses natürliche Verhältniss, wonach der Weise und der Thor ein und dasselbe Schicksal haben, als etwas Nichtiges bezeichnet werde, es ist aber Etwas, was dazu wirkt, das Streben des Menschen zu einem eitlen, vergeblichen zu machen und dies hat der Verfasser im Sinne, wenn er hier in unbestimmter Weise sagt: Auch das ist eitel.

V. 16. wird dieser Gedanke in einer einzelnen Beziehung begründet. „Denn kein ewiges Andenken hat der Weise, gleichwie der Thor, weil längst in den künftigen Tagen Alles vergessen ist und wie stirbt nicht der Weise gleich dem Thoren!" Als das, worin alle Menschen das Gleiche erfahren, sowohl Weise als Thoren, wird hier die Vergänglichkeit ihres äusseren Daseins, selbst in der Erinnerung der Nachwelt genannt, woraus man scheinbar schliessen könnte, es sei im Wesentlichen einerlei, wie ein Mensch gelebt habe. — Ueber den stat. constr. זִכְרוֹן vgl. 1, 16. — עִם הַכְּסִיל „mit dem Thoren" steht vergleichend: „wie der Thor", vgl. 7, 11. Hiob 9, 26. 37, 18. Aehnlich ist der Gebrauch von אֶת in V. 12. — לְעוֹלָם gehört zu זִכְרוֹן „ein Andenken für die Ewigkeit", ein ewiges, bleibendes Andenken. — כְּבָר ist mit נִשְׁכָּח zu verbinden: indem schon längst Alles vergessen ist. — הַיָּמִים הַבָּאִים ist Accusativ der Zeit: *in* den künftigen Tagen. — „Und wie stirbt der Weise gleich dem Thoren." Dieser Ausruf soll die Wahrheit des Gesagten als ganz unbestreitbar hinstellen, indem er an die Erfahrung des Lesers appellirt. Es bildet dies auch wohl eine gewisse Steigerung gegen das Vorhergehende, denn in Bezug auf die Erinnerung der Nachwelt könnte man doch wenigstens einen relativen Unterschied zwischen dem Weisen und dem Thoren geltend machen wollen, dem Tode aber unterliegen Beide in ganz gleicher Weise.

Da nun so auch die höchste Kraft des geistigen Lebens, die Weisheit, den Menschen nicht zu befreien vermag vom Joche des Naturgesetzes, so kann durch diese Betrachtung ein bitterer Lebens-

hass entstehen, den Koheleth in V. 17. ausspricht: „Und ich hasste das Leben, denn es lastete auf mir das Thun, welches gethan wird unter der Sonne, denn Alles ist eitel und windiges Streben.“ שָׂנֵא bezeichnet nicht nothwendig den starken Affect des Hasses, es kann auch eine stillere Art von Widerwillen und Missfallen bezeichnen (vergl. Jes. 1, 14. Amos 5, 12) und in diesem Sinne ist es auch wohl hier zu fassen, wie auch die Vulgata übersetzt: *taedebat* me vitae meae. — כִּי רַע עָלַי „denn böse war *auf mir*“ das Thun, welches gethan wird unter der Sonne, d. h. es quälte mich der Anblick desselben wie eine drückende, niederbeugende Last. Ueber diesen Gebrauch von עַל vergl. *Ewald* §. 217 i γ.

V. 18. 19. sagt Koheleth, dass auch darin die Eitelkeit des menschlichen Lebens sich zeige, dass man niemals weiss, wem die eigne Arbeit zu Gute kommt, ob nicht ein unwürdiger Nachfolger die Früchte derselben geniessen wird. „Und ich hasste alle meine Mühe, womit ich mich gemüht unter der Sonne, dass ich sie überlassen sollte dem Menschen, der nach mir sein wird. Und wer weiss, ob er weise sein wird oder thöricht und doch wird er herrschen über alle meine Güter, die ich ermüht habe mit weiser Mühe unter der Sonne; auch das ist eitel.“ In V. 18. sagt Koheleth zunächst im Allgemeinen, dass es etwas Bitteres ist, dass der Mensch von dem durch eifriges Streben Erworbenen für sich selbst oft gar keine Frucht gewinnt, sondern dasselbe einem Anderen zur willkührlichen Benutzung überlassen muss. — אַנִּיחֶנּוּ ist Imperf. Hiphil von נוּחַ, vergl. über diese Form *Ewald* §. 122 e. — „Dem Menschen, welcher nach mir sein wird“, d. h. meinem Nachfolger, Erben. — In V. 19. wird der Gedanke von V. 18. noch gesteigert, indem der Mensch nicht nur überhaupt seinen mühsam erworbenen Besitz einem Anderen zu beliebiger Verwendung überlassen muss, sondern es auch sehr möglich ist, dass dieser Nachfolger ein Unwürdiger ist, welcher in thörichter Weise das Ererbte gebraucht. — עָמָל „Mühe“ ist hier, wie V. 10., das mühsam Errungene, das Resultat der Mühe und ebenso bezeichnet das Verbum עָמַל mit Mühe erringen. שֶׁעָמַלְתִּי וְשֶׁחָכַמְתִּי „welche ich ermüht habe und weise gewesen bin“, d. h. welche ich mit von Weisheit geleiteter Anstrengung erworben habe.

V. 20. und 21. wird derselbe Gedanke, der in V. 19. ausgedrückt ist, noch einmal in einer etwas anderen Wendung ausgesprochen. „Da wandte ich mich, mein Herz verzweifeln zu lassen ob all' der Mühe, womit ich mich gemüht hatte unter der Sonne. Denn da ist ein Mensch, der sich müht mit Weisheit und Einsicht und Tüchtigkeit und dem Menschen, der sich nicht darum gemüht hat, muss er es geben als seinen Theil, auch das ist eitel und ein grosses Uebel“. וְסַבּוֹתִי „und ich wandte mich“. סָבַב eigentlich: sich drehen, heisst hier: sich zu einer Sache hinwenden, indem man gleichsam das Angesicht nach einer anderen Seite hindreht. — V. 21. „Denn es ist ein Mensch“, es giebt Menschen, „dessen Mühe ist *mit* Weisheit und Einsicht und Tüchtigkeit“, dessen Thätigkeit eine einsichtsvolle und eifrige ist. — Die Bedeutung von כִּשְׁרוֹן wird verschieden ange-

geben. Einige nehmen es in der Bedeutung: Glück, Gedeihen, aber dies giebt im Zusammenhang keinen angemessenen Sinn. Denn der Gedanke ist hier der, dass etwas angegeben werden soll, wodurch die bittere Empfindung, das erworbene Eigenthum einem unwürdigen Erben hinterlassen zu müssen, noch geschärft wird. Dies geschieht nun dadurch, dass der Besitz als ein durch Anstrengung der geistigen Kräfte schwer errungener bezeichnet wird, was es doppelt schmerzlich macht, denselben der willkürlichen Verwendung eines thörichten Menschen überlassen zu müssen. Es wäre desshalb hier unpassend, wenn der auf einen unwürdigen Nachfolger zu vererbende Besitz als ein durch Glück erworbener dargestellt wäre, da man es in diesem Falle natürlich finden müsste und nicht besonders beklagen könnte, wenn das ohne eigene Mühe erworbene Gut durch Erbschaft einem Anderen zufällt, der sich auch nicht darum gemüht hat. Vielmehr erwartet man neben חָכְמָה und דַּעַת, welche hier als Eigenschaften der erwerbenden Thätigkeit angegeben werden, noch einen Begriff, welcher die Energie, die kraftvolle Anstrengung ausdrückt, welche zum Erwerben besonders miterforderlich ist. Diese Bedeutung kann aber כִּשְׁרוֹן auch wirklich haben, indem das Stammwort כָּשֵׁר ursprünglich bedeutet, Etwas auf die rechte Weise angreifen, grade auf das Ziel hinarbeiten, woraus sich für כִּשְׁרוֹן der Begriff der Tüchtigkeit, der sittlichen Energie ergiebt. Diesen Sinn finden auch schon mehrere alte Uebersetzer in dem Worte, so LXX, welche es durch *ἀνδρεία* übersetzen; *Symmachus: γοργότης*. Dass C. 5, 10. כִּשְׁרוֹן allerdings „Glück" bedeutet, kann gegen diese Auffassung nicht beweisen, da in כִּשְׁרוֹן, wie *Hitzig* bemerkt, die Bedeutung „günstiger Erfolg" erst eine abgeleitete ist. — „und einem Menschen, der sich nicht darum gemüht hat, giebt er es als seinen Theil." *Ewald* fasst das Suffixum in יִתְּנֶנּוּ so auf, dass es dasselbe bezeichnen soll, wie das nachfolgende חֶלְקוֹ, er giebt *es*, nämlich seinen Antheil, dem Anderen, so dass חֶלְקוֹ eine Erklärung des vorhergehenden Suffixums wäre. Es würde dies demnach zu den Fällen gehören, wo auf ein im Satze wichtigeres nomen zuvor durch ein pronomen hingewiesen wird. Aber hier wäre dieser im Hebräischen überhaupt nicht sehr häufige Sprachgebrauch nicht in der Weise begründet, wie dies sonst der Fall ist, da eine solche pleonastische Verbindung in der Regel nur dann stattfindet, wenn ein besonderer Nachdruck auf dem nomen ruht, welchem ein solches pronomen vorausgeschickt wird. Ein solcher besonderer Nachdruck kann hier aber nicht auf חֶלְקוֹ liegen, wenn es in dieser Weise construirt wird, da es dann nur allgemein „seinen Besitz, sein Eigenthum" bezeichnen könnte. Auch lässt sich die Construction einfacher fassen, indem man das Suffixum in יִתְּנֶנּוּ auf das vorhergehende עָמָל bezieht, das Suffixum aber in חֶלְקוֹ auf das zweite אָדָם, den Menschen, an welchen der Besitz übergeht, so dass es also nicht heisst: er giebt ihm seinen Theil, den Theil, den er hat, sondern er giebt es ihm als seinen Theil, Antheil, *zu* seinem Theil, zum völligen Besitz. Es erscheint dieser Gedanke besonders passend, wenn man den eigen-

thümlichen Begriff erwägt, den חֵלֶק ausdrückt. Der Besitz ist eigentlich nur das *gebührende*, rechtmässige Theil, dessen, der ihn durch die eigene Kraft gewinnt oder doch wenigstens mit Einsicht verwaltet und bewahrt. Nun aber scheint es bei der Vererbung eines Eigenthums als eine willkührliche, unangemessene Fügung, dass ein thörichter Nachfolger über das von einem Anderen Erworbene schalten soll, als gebührte dies ihm, als wäre dies sein ursprüngliches Anrecht, sein Theil.

V. 22. und 23. schliesst Koheleth an die vorhergehenden trüben Betrachtungen einen Klageruf allgemeineren Inhalts an, welcher sich namentlich bezieht auf das schon am Schluss von V. 11. Angedeutete, dass keine Mühe und kein Streben des Menschen ein bleibendes Resultat erziele, welches die angewandte Anstrengung wahrhaft zu belohnen vermöge. „Denn was wird dem Menschen durch alle seine Mühe und das Streben seines Herzens, womit er sich müht unter der Sonne. Denn alle seine Tage sind Schmerzen und Unmuth ist sein Geschäft, auch in der Nacht ruht nicht sein Herz; auch das ist eitel.“ V. 22. bezieht sich nicht ausschliesslich auf den unmittelbar vorhergehenden Gedanken, wie *Knobel* will, so dass desshalb alle Mühe des Menschen eitel genannt wäre, weil er oft das durch diese Mühe Erworbene einem unwürdigen Nachfolger überlassen muss, sondern, obwohl V. 22. hieran zunächst anknüpft, so wird doch der Gedanke verallgemeinert und die Nichtigkeit des menschlichen Strebens überhaupt ausgesprochen, abgesehen von jener specielleren Beziehung. *Hitzig* bemerkt, es werde hier dem Einwurfe begegnet, dass der Mensch schon während der Arbeit (etwa durch Genuss, welchen sie ihm bereite) einigen Lohn beziehe. Dies liegt wenigstens *mit* in den Worten. — Ueber die chaldaisirende Form הֹוֶה vergl. Hiob 37, 6. — Der Ausdruck רַעְיוֹן לִבּוֹ „das Streben seines Herzens“ bezeichnet hier die Pläne und Entwürfe, welche der Mensch bei seiner Arbeit hat, welche er durch die Arbeit ausführen will; auch diese verfehlen häufig ihr Ziel, indem sie sich im Fortschritt der Arbeit selbst als unausführbar herausstellen. — Das adjectivum verbale עָמֵל bekommt durch die Hinzusetzung des selbstständigen pronomen's הוּא ganz die Kraft des Participiums, so dass unmittelbar ein Accusativ davon abhängt, indem eigentlich zu construiren ist: die Arbeit, welche er arbeitet. In dieser participialen Bedeutung steht עָמֵל dann aber wieder für das praesens, welche Verwendung des Participς im präsentischen Sinn Koheleth überhaupt liebt, vergl. V. 18. 3, 9. 4, 8. — כִּי V. 23 soll nicht grade die Begründung ausdrücken, sondern es leitet nur mit Nachdruck die directe Rede ein. — „Kummer ist sein Geschäft“, seine Beschäftigung; seine Beschäftigungen sind alle so von Sorgen und Beschwerden begleitet, dass sie etwas durchaus Kummervolles sind, nichts als Gram und Kummer. *Ewald* übersetzt diese Worte: „und Unmuth ist seine Qual.“ Aber dies wäre doch eine zu tautologische Ausdrucksweise. — Der Schmerz, von welchem hier die Rede ist, besteht vorzugsweise darin, dass die Arbeit des Menschen kein Resultat bringt,

dass sie vielmehr nur ihm selbst vielfache Sorge und Kummer bereitet, dass ihm in dem Mühen um Vergebliches der Gewinn des Daseins verloren geht. — „auch in der Nacht schläft nicht sein Herz.“ Dieser Ausdruck ist sehr bezeichnend. Es ist dabei wohl gedacht an unruhige, ängstliche Träume, welche den von sorgenvollen Plänen Erfüllten peinigen. Während die Glieder des Leibes vom Schlafe umfangen sind, ist das Herz, der Geist noch wach, ihm wird die wohlthätige Erquickung entzogen, die der Schlaf für den Geist nicht minder, als für den Körper bietet.

Nachdem so Koheleth in diesem Abschnitt die Nichtigkeit des menschlichen Lebens in verschiedenen Beziehungen dargestellt hat in einer so lebendigen Weise, dass zuletzt die erörternde Darstellung in einen Ausruf bitterer Klage übergeht, wendet er sich am Schlusse des Abschnitts (V. 24—26) dazu, anzugeben, was nun doch als wirklich Werthvolles, Reales im Leben bleibe. Es tritt sonach hiemit zum ersten Male gewissermassen eine Reaction ein gegen die bisher festgehaltene negative Tendenz der Lebensbetrachtung, eine Reaction, welche ausgeht von dem wiederhervortretenden Glauben an die alttestamentliche Offenbarungswahrheit und welche hier nur in kurzer Ausführung, fast unvermittelt und abrupt eintritt, allmählig aber immer nachdrücklicher sich entwickelt, bis am Schlusse des Buches der positive Glaube den vollen Sieg gewinnt über alle Skepsis. „Kein Gut hat der Mensch, ausser dass er esse und trinke und seine Seele Gutes schauen lasse bei aller seiner Mühe; auch das sahe ich, dass es von Gottes Hand kommt. Denn wer kann essen und geniessen ausser durch ihn? Denn dem Menschen, welcher ihm wohlgefällt, giebt er Weisheit und Einsicht und Freude und dem Sünder giebt er Qual, anzuhäufen und zu sammeln, um es dem zu geben, der Gott gefällt; auch das ist eitel und windiges Streben.“ Dass mit diesen Versen ein anderes Element in die Darstellung eintritt, zeigt sich schon darin, dass hier zuerst die Rede ist von dem persönlichen Gott, dem Gott des alten Bundes, der den Sünder straft, aber Wohlgefallen hat an dem Gerechten, während das Vorhergehende mehr eine Anschauung voraussetzen zu lassen schien, wonach die Welt bestimmt und geordnet ist durch Gesetze, die ihr ursprünglich inwohnen, wonach sie eine unbewusste Macht ist, welche ihre Lebensfähigkeit in sich selbst trägt und nach einer inneren blinden Nothwendigkeit sich entwickelt.

Koheleth hat im Vorhergehenden gezeigt, wie alles Streben, im Genuss eine Befriedigung zu finden, ein falsches ist, wie auch alle äusseren Resultate, die der Mensch durch seine Arbeit, durch seine Einsicht und energische Thätigkeit zu Stande bringt, ungewiss und vergänglich sind, es drängt sich ihm nun unabweisbar die Frage auf, ob es denn gar Nichts gebe, was wenigstens eine relative Befriedigung dem Menschen zu gewähren vermöge. Denn diese Frage ist durch die vorhergehende Erörterung keinesweges von vornherein ausgeschlossen, denn es sind immer doch nur einzelne Seiten des Lebens, an denen der allgemeine Ausspruch, dass Alles eitel sei,

bisher ausgeführt ist. Koheleth erkennt nun zunächst als ein wirkliches Gut an die einfache, unmittelbare Freude am Leben. „Kein Gut ist am Menschen", d. h. für den Menschen, „als dass er esse und trinke und seine Seele Gutes schauen lasse bei aller seiner Mühe", d. h. dass er sein Herz zur Freude hinwende in seinem ohnehin so mühevollen Leben. Dieser Sinn ergiebt sich, wenn man שֶׁיֹּאכַל übersetzt: *als dass* er esse. Es ist dies aber, obwohl vielleicht zulässig, doch eine etwas harte Ellipse, wenn man „als" hier so ohne Weiteres supplirt. Es scheint daher besser, mit *Ewald* und *Hitzig* anzunehmen, dass die Präposition מִן vor שֶׁיֹּאכַל ausgefallen sei, also zu lesen: מִשֶּׁיֹּאכַל. Das מִ konnte desshalb leicht durch das Versehen eines Abschreibers ausfallen, weil das vorhergehende Wort אָדָם mit demselben Buchstaben schliesst. Auch drücken alle alten Uebersetzer diesen Sinn aus. Anders fasst *Knobel* den Gedanken des Verses. Er übersetzt: Nicht giebt es, nicht entsteht, wird geschaffen Glück durch den Menschen, dass er nämlich esse. Dies soll heissen: der Mensch vermag nicht selbstständig Lebensglück zu erstreben, der Eintritt desselben hängt vielmehr von Gott ab. Aber diese Erklärung ist sprachlich hart und jener Gedanke wäre in ganz undeutlicher Weise ausgedrückt. Ueber den hier ausgesprochenen Gedanken vergl. noch die Einleitung. — Die Worte: „auch dieses sah ich, dass es von Gottes Hand", sind nicht etwa so zu fassen, dass Koheleth sagen wollte: Ich sah, dass auch Dieses, wie alles Andere, von Gott kommt; denn eine solche Zusammenstellung mit anderen Dingen, die auch von Gott kommen, würde hier keine rechte Bedeutung haben, sondern der Sinn ist: Ich erkannte nicht nur, dass solche Freude für den Menschen das Beste ist, sondern auch dieses erkannte ich, dass dieses nur von Gottes Hand ist, dass diese Freude nur von Gott kommt. — V. 25. giebt nach der Texteslesart מִמֶּנִּי keinen erträglichen Sinn. Es würde dann zu übersetzen sein: „denn wer kann essen und trinken *ausser mir?*" *Knobel* will allerdings diese Lesart festhalten, indem er erklärt, dass Koheleth die Behauptung, dass der Mensch nicht Urheber seines Glückes sei, hier mit seiner Erfahrung belege; er versichere hier, dass er doch das Leben genossen habe, wie nicht leicht Jemand ausser ihm, allein er sei keineswegs auch der Urheber seines Glückes gewesen. Aber jedenfalls wäre dieser Gedanke hier sehr hart und unklar ausgedrückt. Auffallend wäre es auch, dass Salomo dann den speciellen Ausdruck אָכַל von seinen Genüssen schlechthin gebraucht hätte. Es liegt daher die Conjectur sehr nahe, statt מִמֶּנִּי zu lesen מִמֶּנּוּ. Diese Conjectur wird schon an die Hand gegeben durch den Vorgang mehrerer alter Uebersetzungen und sie ist auch von den meisten neueren Auslegern angenommen. Sie ist desshalb durchaus wahrscheinlich, weil sie nur eine leichte Aenderung des Textes nöthig macht und dabei einen dem Zusammenhang höchst angemessenen Sinn giebt. Es ist danach zu übersetzen: „denn wer kann essen und geniessen ausser von ihm", nämlich von Gott; so dass der Gedanke, welcher in den letzten Worten von V. 24. ausgesprochen war, hier in nach-

drücklicher Weise bestätigt wird. — חוּשׁ wird verschieden abgeleitet. *Ewald* leitet aus حس die Bedeutung: „trinken“ für חוּשׁ ab, aber theils ist diese Ableitung sprachlich nicht ganz sicher, theils wäre es nicht zu begreifen, warum Koheleth in dieser so häufigen Verbindung an dieser Stelle nicht das gewöhnliche Verbum שָׁתָה gesetzt haben sollte. Am Nächsten liegt es, die Bedeutung zu vergleichen, welche חוּשׁ im Chaldäischen hat, wo es *empfinden* heisst, woraus sich dann leicht die Bedeutung: „geniessen“ ableitet. — חוּץ „ausser“ findet sich im Alten Testamente nur an dieser Stelle, häufig dagegen im Talmud und bei den Rabbinen. — V. 26. führt aus, in welcher Weise die Freude von Gott gegeben wird. Der, „welcher Gott wohlgefällt“ ist hier gradezu der Gerechte, Fromme, wie dies daraus hervorgeht, dass im Folgenden zu demselben der Sünder, der חוֹטֶא in Gegensatz gestellt wird. — „Dem Sünder aber giebt er Qual, zu sammeln und anzuhäufen, um es zu geben dem, der wohlgefällig ist vor Gott“, d. h. Gott straft den Sünder dadurch, dass er ihm die mit Frevel gewonnenen Schätze nimmt und sie als Lohn dem Frommen giebt, so dass sich der Frevler gewissermassen für diesen abmühen muss. Es ist dies eine durch die Erfahrung bestätigte Wahrheit, dass Güter, welche durch Unrecht erworben sind, keinen Bestand haben, dass nur in Familien, in welchen sittlich-religiöse Eigenschaften sich gleichsam vererben, auch der äussere Besitz dauernd bewahrt werden kann. Vergl. diesen Gedanken in ähnlicher Weise ausgesprochen Provv. 13, 22. 28, 8. Hiob 27, 17. Es liegt hierin eine Anerkennung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, gegen die Koheleth im Vorhergehenden mehrfach Zweifel erhoben hatte, indem er das Schicksal des Weisen und des Thoren als eines und dasselbe bezeichnete, eine Rückkehr zu der Unmittelbarkeit des alttestamentlichen Glaubens, für den die Idee der göttlichen Gerechtigkeit etwas besonders Wesentliches war. — „auch das ist eitel und windiges Streben.“ Dies kann sich nicht darauf beziehen, wie *Knobel* will, dass Gott gewissermassen willkührlich denen Lebensgüter verleihe, an denen er Wohlgefallen hat, sie denen aber entziehe, die sich sein Missfallen zugezogen haben und dass darum alles menschliche Streben nichtig sei, weil der beabsichtigte Erfolg nie mit Sicherheit eintrete. Von einer solchen Willkührlichkeit Gottes in der Vertheilung der Lebensgüter kann hier desshalb nicht die Rede sein, weil als der, an welchem Gott Missfallen hat, bestimmt der Sünder genannt wird und im Gegensatze dazu derjenige, „welcher gut ist vor seinem Angesicht“, nothwendig der Gerechte, der Fromme sein muss, so dass sich in dieser Vertheilung des Lebensglücks von Seiten Gottes vielmehr die vollkommenste Gerechtigkeit zeigt, welche unmöglich als etwas Eitles bezeichnet werden konnte. Und selbst dem Ausdruck nach würde es nicht angenommen werden können, dass diese Anordnung Gottes als „windiges Streben“ bezeichnet wäre. Man muss daher diese letzten Worte auf das Zusammenraffen und Zusammenscharren von Gütern beziehen, welches hier von dem Sünder ausgesagt wird; dieses Streben zeigt sich als ein eitles, ge-

mäss dem, was bemerkt war, dass diese Güter ihm doch nicht bleiben.

In Cap. 3. zeigt sich zunächst wieder die düstere Weltanschauung, nach welcher Koheleth das menschliche Leben als etwas durchaus Unvollkommenes, Mühseliges, Unbefriedigendes betrachtet, obwohl doch auch in V. 12. 13., sowie in V. 22. wieder auf das für den Menschen wenigstens relativ wahrhaft Heilsame und Förderliche hingewiesen wird. Koheleth bricht am Anfang dieses Capitels ganz von dem ab, was er am Schlusse von Cap. 2. als ein Resultat seiner Forschung hingestellt hatte, er geht hier von einem neuen Anfangspunkt aus, kommt aber dann immer wieder von verschiedenen Seiten auf jenes Resultat zurück. — V. 1—9. wird geschildert, wie Alles auf Erden eine bestimmte, feste Zeit hat, sodass der Mensch in seinem Handeln an dieselbe gebunden ist, nicht in freier Weise handeln kann, sondern von den äusseren Zeitverhältnissen beherrscht und bestimmt wird. „Alles hat seine bestimmte Zeit, seine Zeit hat jegliches Ding unter dem Himmel. Eine Zeit ist geboren zu werden und eine Zeit zu sterben; eine Zeit zu pflanzen und eine Zeit auszurotten das Gepflanzte; eine Zeit zu tödten und eine Zeit zu heilen; eine Zeit einzureissen und eine Zeit zu bauen; eine Zeit zu weinen und eine Zeit zu lachen; eine Zeit zu klagen und eine Zeit zu tanzen; eine Zeit Steine umherzuwerfen und eine Zeit Steine zu sammeln; eine Zeit zu umarmen und eine Zeit fernzubleiben vom Umarmen; eine Zeit zu suchen und eine Zeit zu verderben; eine Zeit zu bewahren und eine Zeit fortzuwerfen; eine Zeit zu zerreissen und eine Zeit zusammenzunähen; eine Zeit zu schweigen und eine Zeit zu reden; eine Zeit zu lieben und eine Zeit zu hassen; eine Zeit zum Kampf und eine Zeit zum Frieden.“ Koheleth wendet hier das, was er im Anfang von Cap. 1. vom Kreislauf des Universums im Allgemeinen gesagt hatte, auf das menschliche Leben an nach seinen einzelnen Functionen; alle diese einzelnen Lebensthätigkeiten wechseln nach einem festen, höheren Gesetz und der Mensch, der sein Leben selbstständig zu führen wähnt, ist demnach nicht nur in seinen Handlungen, sondern auch in seinen Empfindungen völlig von diesem Gesetze abhängig. Um nun dies recht lebhaft darzustellen, dass Alles, was der Mensch thut und leidet, nicht von ihm selbst abhängt, sondern nach einer nothwendigen Regel entsteht, werden hier die verschiedenartigsten Thätigkeiten des Menschen aufgezählt und von diesem Gesichtspunkte betrachtet und zwar geschieht dies in der Weise, dass immer zwei entgegengesetzte Thätigkeiten zusammengestellt werden. Durch die Zusammenstellung dieser Gegensätze soll aber hervorgehoben werden, wie es ein Zufälliges sei, ob der Mensch grade Dieses thue oder das Entgegengesetzte, indem es nur von den Zeitumständen abhängt, ob er sich zu Diesem oder Jenem hingezogen fühlt. Darin liegt dann auch angedeutet, dass der Werth der einzelnen Handlung an sich relativ sei, da immer nur in Betracht kommt, inwiefern die Zeit erheischt, dass Etwas gethan werde. Es hat diese Betrachtungsweise etwas sehr Niederschlagendes, Trübes, da durch

dieselbe das menschliche Leben gewissermassen zerpflückt und anatomisirt wird, als wäre es nur ein Complex von lauter einzelnen Momenten, die nach einer von Aussen an den Menschen herantretenden Nothwendigkeit wechseln. — V. 1. זְמָן kommt von dem aramäischen זַמֵּן bestimmen, also זְמָן „Bestimmtheit", namentlich von der Zeit gebraucht, dann auch „Zeit" überhaupt. Hier tritt aber dieser Begriff der *bestimmten* Zeit sehr hervor. — חֵפֶץ bedeutet eigentlich: „Wohlgefallen", dann: „Geschäft", weil das Geschäft des Menschen häufig aus seinem Wunsche, aus seiner Neigung hervorgeht. — Bei der in V. 2—8. folgenden Aufzählung verschiedener Lebenserscheinungen ist die Construction bemerkenswerth, wonach an das unbestimmte nomen עֵת der Infin. constr. sich durch die Präposition לְ anschliesst, welche Ausdrucksweise hier dazu dient, den Genitiv des lateinischen Gerundiums zu umschreiben. — Der Infinitiv לָלֶדֶת steht in passivem Sinne, also nicht: eine Zeit ist, zu gebären, sondern geboren zu werden. Diese Bedeutung wird gefordert durch den Gegensatz zu dem parallelen Ausdruck: עֵת לָמוּת eine Zeit ist zu sterben. Es findet sich dies auch sonst, dass der active Infinitiv so angewandt wird, wo man eigentlich den passiven erwartet, vergl. Jerem. 25, 34. — טַעַת kommt als Form des Infinitivs von נטע nur hier vor, obwohl diese Form der Regel entspricht, sonst wird immer die ursprüngliche Form נְטֹעַ gebraucht, vgl. *Ewald* §. 238 c. — „und eine Zeit auszurotten das Gepflanzte." עָקַר findet sich in dieser ursprünglichen Bedeutung „ausrotten" nur hier, sonst wird es immer mehr metaphorisch gebraucht z. B. von der Zerstörung von Städten. — In V. 5. scheint es auffallend, dass hier auch das Steinewerfen und Steinesammeln genannt wird, da doch sonst nur solche Handlungen und Zustände hier aufgezählt werden, die eine praktische Bedeutung für das menschliche Leben haben. Es scheint daher, dass diese Worte einen bestimmteren Sinn haben müssen. *Rosenmüller* vermuthet, dass sich der Ausdruck beziehe auf das Errichten und Zerstören von Gebäuden. Man müsste dann annehmen, was nicht unpassend sein würde, dass Koheléth ironisch das Bauen ein Steinesammeln nenne, um das Nichtige auch dieser menschlichen Thätigkeit zu bezeichnen. Indessen würde doch nach dieser Auffassung Etwas wiederholt sein, was schon in V. 3. ausgedrückt ist. Es scheint daher angemessener, hier mit *Hitzig* bei dem Steineauswerfen an die Sitte zu denken, wonach man im Kriege das Land der Feinde auf die Weise zu verwüsten pflegte, dass man auf die Saatfelder Steine warf, vergl. 2 Kön. 3, 19. 15. Das Steinesammeln ist dann zu dem Zwecke geschehend zu denken, um die Bestellung des Ackers vorzubereiten. — V. 6. „eine Zeit ist zu suchen", etwas zu erstreben, demnach auch für werth zu halten, es zu lieben, „und eine Zeit zu zerstören", wo man also das früher Werthgehaltene nicht nur geringschätzt, sondern sogar es zu vertilgen strebt. Wenn man so den Zusammenhang fasst, so ist es nicht nöthig, wie *Hitzig* will, אַבֵּד hier in der Bedeutung: *verlieren* zu nehmen, zumal sich diese Bedeutung sonst nicht nachweisen lässt. —

V. 7. „eine Zeit ist zu zerreissen“, nämlich die Kleider, „und eine Zeit ist zusammenzunähen“, die zerrissenen. Dies ist von der Sitte zu verstehen, wonach man zum Zeichen der Trauer die Kleider zu zerreissen pflegte, vergl. 1 Sam. 1, 11. 3, 39. Hiob 1, 20. 2, 12. Es wird in diesen Worten mit tragischer Ironie geschildert, wie auch der gewaltigste, tiefste Schmerz, von dem der Mensch zu meinen pflegt, dass er ihn nie verlassen könne und dürfe, doch auch etwas Vorübergehendes ist, was in einer bestimmten Zeit verläuft; das Kleid, welches im höchsten Affect des verzweiflungsvollen Schmerzes zerrissen wurde, es wird später wieder zusammengenäht, aus der gesteigertsten Empfindung kehrt der Mensch wieder in das Gleis des Alltäglichen zurück. — In V. 9. zieht Koheleth den Schluss aus dieser Betrachtung. Da alle Thätigkeit des Menschen nach dem Vorhergehenden nur durch die ihn beherrschenden Zeitverhältnisse hervorgerufen wird, und keine einzelne Thätigkeit in sich einen wahrhaften Bestand und Werth hat, da sie nach äusserer Zufälligkeit mit einer anderen entgegengesetzten wechseln kann, so ergiebt sich, dass der Mensch durch sein Thun Nichts schafft, keinen bleibenden Gewinn, kein wahrhaft lohnendes Resultat zu erringen vermag.

V. 10. 11. hebt Koheleth hervor, wie die Ohnmacht des Menschlichen sich darin zeige, dass der Mensch das Wesen und Wirken Gottes nicht zu verstehen vermag, obwohl er die Anlage und den Trieb zu solcher Erkenntniss besitzt. „Ich sah die Qual, welche Gott den Menschensöhnen gegeben hat, sich damit zu quälen. Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit, auch hat er die Welt in ihr Herz gegeben, nur dass der Mensch die That, die Gott thut, nicht findet von Anfang bis zu Ende.“ Ueber V. 10. vergl. 1, 13. — „zu seiner Zeit“, d. h. zur rechten Zeit; die Schöpfungen Gottes sind eine vollkommene Harmonie, nicht nur ihrem Wesen, sondern auch ihrem wechselseitigen Verhältniss nach, indem sie nach einer bestimmten Ordnung sich entwickeln und grade zur entsprechenden Zeit in die Erscheinung treten. — Es zeigt sich in diesem Verse, wie bei Koheleth auch da, wo ihn der Unmuth der Skepsis überwältigt, doch nie eine stumpfe Unempfänglichkeit eintritt für die Eindrücke der göttlichen Grösse und Herrlichkeit, die sich in der Welt offenbart, wie sein Geist durch den Zweifel nicht zum Materialismus herabgezogen wird, sondern sein Sinn dem Göttlichen auch dann noch zugewendet ist, wo er dasselbe zu erreichen verzweifelt. Dieses lebendige Gefühl für die Grösse und Erhabenheit der göttlichen Schöpfungen an sich, spricht sich überall bei Koheleth aus und seine Verbitterung bezieht sich nur darauf, dass der Mensch zu schwach, zu klein ist gegenüber dem Grossen, das ihn überall umgiebt, dass er das Ewige, zu dem er sich hingezogen fühlt, nicht völlig in sein Inneres aufnehmen kann. — „auch hat er die Welt in ihr Herz gegeben.“ עֹלָם wird hier verschieden erklärt. Die gewöhnliche Bedeutung des Wortes: „Ewigkeit“ giebt hier einen zu abstracten, unklaren Sinn und würde auch zu den folgenden Worten keinen angemessenen Gegensatz geben. *Gesenius* übersetzt עֹלָם durch *Welt-*

sinn, wie ähnlich *αἰών* im neuen Testamente gebraucht werde, vergl. Eph. 2, 2. Danach übersetzt *Gesenius*: Alles hat Gott schön gemacht zu seiner Zeit, doch pflanzte er in ihren Geist den Weltsinn, so dass der Mensch nicht zu erkennen vermag die That Gottes. Allein diese Bedeutung ist doch עֹלָם zu willkührlich beigelegt, wie auch im neuen Testamente weder *αἰών* noch *κόσμος* unmittelbar diese Bedeutung haben. Ausserdem wäre es unpassend, zu sagen, dass Gott selbst diesen Weltsinn in die Herzen der Menschen gegeben habe, dass er der unmittelbare Urheber einer solchen verwerflichen Gesinnung sei. — *Hitzig* (vgl. Stud. u. Krit. B. XII., 513 f.) ändert die Punktation und liest statt עֹלָם — עֶלֶם. Dies vergleicht *Hitzig* mit عِلْم „Wissen, Weisheit.“ עֶלֶם soll nun aber nicht gradezu „Weisheit“ bedeuten, sondern das Begreifen, die Fähigkeit des Lernens. מִבְּלִי אֲשֶׁר übersetzt *Hitzig*: *ohne welchen*, so dass also im Zusammenhang zu übersetzen sei: „auch den Verstand hat er in ihr Herz gelegt, ohne welchen der Mensch das Thun Gottes nicht findet. Nämlich ohne den Verstand würde der Mensch das Thun Gottes überhaupt nicht finden, mittelst seiner aber hoffe der Verfasser hier noch dasselbe von Anfang bis zu Ende zu finden und so alles Geschehene, welches in letzter Instanz immer ein Thun Gottes, jedesmal wenn es geschieht, als eben jetzt gut zu begreifen. Gegen diese Auffassung *Hitzigs* ist einzuwenden, dass es gewagt erscheint, hier ein durch blosse Conjectur gebildetes Wort anzunehmen, sodann auch, dass der Gedanke, der sich nach dieser Auffassung ergiebt, in diesem Zusammenhange müssig, ja störend sein würde, da man nach V. 10. Etwas angeführt erwartet, worin die Qual besteht, von der dort die Rede ist. — Es ist daher עֹלָם hier mit Vulg., Hieronymus, *Ewald*, *Knobel* u. A. in der Bedeutung: *Welt* zu fassen, in welcher Bedeutung עֹלָם häufig im Talmud und bei den Rabbinen vorkommt. So ergiebt sich als Sinn: Gott hat die Welt den Menschen in das Herz gegeben, d. h. er hat ihrem Geiste die Fähigkeit verliehen, die äusseren Erscheinungen in sich zu reflectiren, das Universum in sich zu reproduciren. Es drücken diese Worte also dasselbe aus, was mit dem sinnvollen Worte gemeint ist, dass der Mensch ein Mikrokosmos sei, in dem der Makrokosmos sich abspiegelt, indem im Bewusstsein des Menschen das Mannigfaltige, was auf ihn einwirkt, wieder zu einer Einheit verbunden wird. Dieses höchste Vermögen des Menschen, die unendliche Fülle der Erscheinungen des Seins in sich aufzunehmen und die Harmonie des Weltalls in sich abzubilden, erkennt Koheleth an, aber auch diesem erhebenden Gedanken weiss er in den folgenden Worten eine niederbeugende, demüthigende Erfahrung entgegenzusetzen. „nur dass der Mensch die That, welche Gott thut, nicht findet von Anfang bis zu Ende.“ מִבְּלִי אֲשֶׁר ist hier zu übersetzen: „ausser dass, nur dass“, vergl. *Ewald* §. 341 b. Das Vermögen des Menschen, die Harmodie der Welt in sich zu reflectiren, ist eben nur eine Fähigkeit, an deren vollkommener Ausübung der Einzelne durch die individuelle

Schwäche gehindert wird. Weil im Inneren des Menschen die ursprünglich reine Harmonie des Geistes getrübt ist, so vermag er auch das ausser ihm Seiende nicht in voller Reinheit und Wahrheit zu erfassen und namentlich das Höchste vermag er nur ganz unvollkommen zu erkennen, nämlich die That, die Gott thut, das Thun Gottes, d. h. die ewigen, göttlichen Schöpfungsgedanken, welche das innerste Wesen der Dinge ausmachen.

Da nun so die höchsten, idealsten Bestrebungen des Menschen fruchtlos scheinen, so wendet Koheleth sich zurück auf das Nächste, auf die unmittelbarste Gegenwart und lehrt in V. 12. 13, wie nur in freudiger, auf das Gute gerichteter Thätigkeit, im unverkümmerten Genuss der von Gott verliehenen Güter eine sichere Befriedigung zu finden sei. „Ich erkannte, dass es kein Gut giebt für sie, als sich zu freuen und Gutes zu thun in ihrem Leben. Und auch ein jeglicher Mensch, dass er esse und trinke und Gutes schaue bei all' seiner Mühe, das ist eine Gabe Gottes“. Vergl. zu diesen Versen Cap. 2, 24. 25., wo der wesentliche Inhalt derselben schon vorkam. — „Kein Gut ist *in* ihnen“, an ihnen, d. h. für sie. — „als sich zu freuen und Gutes zu thun“. Einige Ausleger übersetzen עֲשׂוֹת טוֹב „*sich* Gutes thun, sich gütlich thun“, indem sie meinen, dass dieses dem Zusammenhange besser entspreche. Allein durch keine Parallele kann bewiesen werden, dass עָשָׂה טוֹב jemals im Alten Testamente diese Bedeutung habe. Ausserdem hat diese Zusammenstellung von „sich freuen“ und „Gutes thun“ nach Koheleths Auffassung der Freude durchaus nichts Auffallendes, was berechtigen könnte, von der gewöhnlichen Bedeutung jener Redensart hier abzugehen. So gut Cap. 2, 26. Weisheit und Freude unmittelbar zusammengestellt werden, ebensogut konnte hier die Freude als engverbunden mit einem auf das Gute gerichtete Streben dargestellt werden. Es ist diese Stelle aber wiederum wichtig, um den durchaus ethischen Character der Freude, welche Koheleth als höchstes Lebensgut bezeichnet, erkennen zu lassen. — Das Suffixum in בְּחַיָּיו bezieht sich auf die Menschen, als das zwar nicht genannte, aber leicht zu ergänzende Subject. Vergl. über diese Eigenthümlichkeit der hebräischen Sprache, wonach die Person, welche Subject des Satzes ist, oft unbestimmt gelassen wird *Ewald* §. 272b. — Ueber die Art, wie der Bedingungssatz in V. 13. ausgedrückt ist, vergl. *Ewald* §. 344c.

V. 14. 15. kehrt Koheleth wieder zu seiner trüben Betrachtungsweise zurück. Was er am Schluss von V. 13. gesagt hat, dass die Freude eine Gabe Gottes ist, dies führt ihn auf den Gedanken der unendlichen Macht Gottes und dieser Gedanke hat für ihn etwas Niederschlagendes, indem er Gott denkt als den, der von Ewigkeit her Alles geordnet und den ewigen Kreislauf der Dinge nach einem unverrückbaren Gesetz geregelt hat, so dass der Mensch ihm gegenüber als durchaus unfrei und ohnmächtig erscheinen muss. „Ich erkannte, dass das, was Gott thut, für ewig ist, es kann ihm Nichts hinzugefügt und Nichts davon hinweggenommen werden und

Gott thut dies, dass sie sich vor ihm fürchten sollen. Was schon war, das ist jetzt, und was sein wird, das war schon und Gott sucht das Vergangene«. Der Inhalt dieser Verse erinnert an den Eingang Cap. 1, 2—11; nur ist der nicht unwesentliche Unterschied, dass Gott hier bestimmt genannt wird als der den ewig unveränderlichen Kreislauf der Dinge Bewirkende, worin sich zeigt, wie bei Koheleth im Fortschritt seines Buches allmählig immer lebendiger der alttestamentliche Offenbarungsglaube hervortritt. — Der in V. 14. ausgesprochene Gedanke bezieht sich jedenfalls vorzugsweise auf die menschlichen Verhältnisse, auf die Koheleths Betrachtung ja überhaupt gerichtet ist. Auch das menschliche Thun, will er sagen, ist an eine ewige Ordnung Gottes gebunden und die Handlungen des Menschen sind nur nothwendige Manifestationen eines ewig gleichförmigen Gesetzes, so dass Gott allein als der wahrhaft Wirkende und Handelnde erscheinen muss. — Das Suffixum in עָלָיו bezieht sich auf כָּל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים. — אֵין לְהוֹסִיף „Nichts hinzuzufügen“, d. h. Nichts kann oder darf hinzugefügt werden. Vergl. über diesen Gebrauch der Präposition לְ mit dem Infinitiv *Ewald* §. 237 c. — „und Gott macht“, bewirkt, nämlich durch das vorher Ausgesagte, „dass sie“, die Menschen, „sich vor ihm fürchten“. Das Relativum mit dem Imperfectum reicht hier aus, um den Satz zum Finalsatz zu machen, weil hier ein Verbum vorausgeht, welches schon das Bewirken ausdrückt. — Die Offenbarung der Macht Gottes in der absoluten Vorausbestimmung aller Dinge hat also nach Koheleth in Bezug auf die Menschen den Zweck, ihnen durch das Gefühl ihrer absoluten Abhängigkeit die tiefste Ehrfurcht vor der unendlichen göttlichen Majestät einzuprägen. יָרֵא bezeichnet hier wohl nicht gradezu Furcht, sondern das, was wir Ehrfurcht nennen, welche Bedeutung es auch sonst häufig hat, aber allerdings denkt Koheleth diese Ehrfurcht hier gewiss nicht als eine durchaus wohlthuende, beseligende Empfindung, vielmehr als das niederbeugende Gefühl der Nichtigkeit des Menschen gegenüber der unendlichen Machtfülle Gottes, als einen inneren Schauder vor den ihn umschlingenden Banden des göttlichen Rathschlusses, durch die nach seiner Anschauung jede geistige Bewegung zu einem bestimmten Maasse vorausbeschränkt ist. — Dieser ewige Kreislauf der Dinge, den Gott selbst geordnet hat, wird in V. 15. geschildert. „Das was gewesen ist, schon es“, d. h. schon ist es, schon kehrt es wieder, nämlich jetzt, in der Gegenwart, da הוּא nur die Gegenwart bezeichnen kann. — אֲשֶׁר לִהְיוֹת „das, was ist zu sein“ heisst nicht schlechthin: das was sein wird, sondern es drückt zugleich das Werden dieses Zukünftigen, seine Beziehung auf die Gegenwart aus, ganz wie: ce qui est à être, that which is to be. — „und Gott sucht das *Vertriebene*, d. h. hier: das Vergangene. Es liegt aber in diesem Ausdruck, dass Gott auch dasjenige, was man schon längst abgethan und abgemacht glaubte, dennoch wiederkehren lässt und so die stetige Ordnung seines Weltplans festhält. — V. 16—18. wendet sich Koheleth zur Betrachtung einer einzelnen Erscheinung des menschlichen Lebens, nämlich

der Ungerechtigkeit, die im Verhältniss der Menschen zu einander herrscht. „Und weiter sah ich unter der Sonne: der Ort des Rechts, da war das Unrecht und der Ort der Gerechtigkeit, da war die Ungerechtigkeit. Ich sprach in meinem Herzen: den Gerechten und den Ungerechten, den wird Gott richten, denn eine Zeit ist dort für jedes Ding und über alles Thun. Ich sprach in meinem Herzen, es ist der Menschensöhne wegen, dass Gott sie prüfe und sie sehen, dass sie dem Vieh gleich sind“. V. 16. lässt uns einen Blick thun in die Zeitumstände des Koheleth, wo das israelitische Volk unter den persischen Statthaltern den grössten Druck litt und dadurch alle Rechtsverhältnisse durchaus zerrüttet waren. Der Vers ist nach den Accenten zu construiren: Und ferner sah ich — der Ort des Gerichts, da war das Unrecht. Einige Ausleger wollen nun diese Accentuation aufheben und מְקוֹם als Accusativ von רָאִיתִי abhängen lassen. Allein grade jene abrupte Construction, welche hier die Accentuation angiebt, hat an dieser Stelle etwas sehr Angemessenes, etwas Eindringliches, Feierliches, während jene regelmässigere Construction den Nachdruck lähmt. — Diese Erfahrung, dass die Gerechtigkeit unter den Menschen oft in ihr Gegentheil verkehrt wird, scheint überhaupt das Bestehen einer sittlichen Weltordnung zweifelhaft zu machen. Aber bemerkenswerther Weise hält Koheleth diese Idee einer sittlichen Weltordnung, welche unzertrennlich ist von der Idee der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, hier entschieden fest, indem er eine Aussöhnung dieser ewigen Ordnung mit den einzelnen widersprechenden Erscheinungen, welche die Erfahrung darbietet, in der Weise vermittelt, dass er annimmt, Gott habe seine bestimmten Strafzeiten, bis zu welchen hin er die Ungerechtigkeit der Menschen sich entwickeln und gewissermassermassen reif werden lasse. — V. 17. שָׁם wird verschieden aufgefasst. Viele Ausleger nehmen es von der Zeit: *dann*, so die Vulgata: tunc. Dann müsste man hier an ein zukünftiges allgemeines Gericht denken, wie auch *Hieronymus* erklärt: in tempore judicii. Allein wenn שָׁם „dann“ bedeuten soll, so müsste es doch auf eine bestimmte Zeit hinweisen, von der im Vorhergehenden die Rede gewesen wäre, eine solche Hinweisung auf einen bestimmten Zeitpunkt hat aber nicht stattgefunden und שָׁם giebt desshalb in der Bedeutung „dann“ hier keinen Sinn. Ausserdem würde es überhaupt unpassend sein, dass hier auf einen bestimmten Zeitpunkt hingewiesen wäre, da die vorhergehenden Worte: „jedes Ding hat seine Zeit“, so allgemeiner Art sind, dass man sich eine Hinweisung auf einen einzelnen Zeitmoment gar nicht mit denselben verbunden denken kann. Aeltere Erklärer wollen daher statt שָׁם punktiren שָׂם: „dem Allen hat er seine Zeit gesetzt“. *Hitzig* nimmt diese Conjectur auf und sie giebt in der That einen sehr passenden Sinn. Indessen wäre es doch auffallend, dass das Verbum von seinem Object der Wortstellung nach so weit getrennt wäre. Auch entsteht ein angemessener Sinn, wenn man שָׁם *dort* in der Bedeutung nimmt: „bei Gott“; bei Gott hat ein jedes Ding seine Zeit. Da אֱלֹהִים unmittelbar vorhergeht, so kann diese Beziehung keine Schwierigkeit

machen und: es ist passend, dass hier ausdrücklich hervorgehoben wird, dass bei Gott grade Alles seine feste Zeit hat, indem dies einen Gegensatz bildet zu den ungeduldigen Erwartungen der Menschen, die immer unmittelbares Eingreifen, unmittelbare Hülfe, unmittelbare Strafen erwarten, während nach dem höheren Plane der göttlichen Weltregierung auch der Entwicklung des Bösen ein gewisser Raum und eine gewisse Zeit gelassen wird. — V. 18. giebt Koheleth einen Grund an, wodurch diese Zulassung der Ungerechtigkeit auf Erden von Seiten Gottes erklärt werden könne. Indem nämlich Gott einen Zustand der Ungerechtigkeit unter den Menschen zulässt, prüft er sie, denn da in einem solchen Zustande das Böse äusserlich straflos bleibt, durch keinen äusseren Zwang gehemmt wird, so kann sich dann zeigen, ob in dem Gemeinschaftsleben des Volkes eine innere sittliche Kraft inwohnt, welche im Stande ist, die Ordnungslosigkeit und Verkehrung der äusseren Rechtsverhältnisse unschädlich zu machen. Da aber in der Regel in solchen Zuständen die Verderbtheit, Wildheit und Brutalität der menschlichen Natur sich besonders stark offenbart, so zieht daraus Koheleth den Schluss, dass die Menschen in dieser Hinsicht auf gleicher Stufe mit dem Thiere stehen, wie diese nur vom blinden Instinkt geleitet, wie diese nur durch äusseren Zwang im Zaume zu halten, ohne die Kraft, ein wahrhaft ethisches Gemeinschaftsleben unter sich zu gestalten. — לְבָרָם הָאֱלֹהִים die Construction dieser Worte ist so zu fassen, dass הָאֱלֹהִים als Genitiv genommen wird, also eigentlich: zu dem sie Prüfen Gottes. Diese hartscheinende Construction ist, wie *Hitzig* bemerkt, daher zu erklären, weil das Pronomen überhaupt gern in die Mitte gesetzt wird. — Die beiden pronomina am Ende des Verses הֵמָּה לָהֶם stehen ganz pleonastisch und dienen nur dazu, um den Gedanken nachdrücklicher hervorzuheben. Vergl. über diesen Gebrauch, durch einen pleonastisch beigefügten Dativ eines Pronomens dem Gedanken eine besondere Intensität zu geben Gen. 12, 1. Hohel. 2, 11. Hiob. 6, 19. Amos 2, 13.

V. 19—21. führt Koheleth diese Vergleichung der Menschen mit den Thieren, auf welche er in V. 18. geführt war, noch weiter aus. „Denn das Schicksal der Menschensöhne ist wie das Schicksal des Viehes, und ein- und dasselbe Schicksal haben sie; wie dieser stirbt jenes und einerlei Geist hat Alles und ein Vorzug des Menschen vor dem Vieh ist nicht, denn Alles ist eitel. Alles geht an einen Ort, Alles war aus Staub und kehrt zum Staube zurück. Wer weiss, ob der Geist der Menschensöhne in die Höhe fährt, und ob der Geist der Thiere herabfährt in die Erde". Ueber מִקְרֶה vergl. 2, 14. — Die Vergleichung in dem ersten Satze von V. 19. ist nur durch die Copula ausgedrückt, wie ähnlich z. B. Provv. 25, 25. — *Hitzig* bezieht diese ersten Worte des Verses auf die Geburt, in welcher Menschen und Thiere auf gleicher Stufe stehen, so dass die Worte: „ein Zufall ist der Mensch" in dem Sinne aufzufassen seien: er ist Geburt eines blinden Ungefährs. Diese Beziehung auf die Geburt ist nicht unpassend, liegt aber nicht speciell angedeu-

tet in den Worten vor und schwerlich wird man מִקְרֶה als Prädicat zu בְּנֵי־הָאָדָם fassen können. — רוּחַ bezeichnet hier nicht die geistige Kraft im engeren Sinne, sondern es steht hier seiner ursprünglichen Bedeutung näher und heisst: Lebenshauch, Lebenskraft. Dieser Lebenshauch ist derselbe bei dem Menschen, wie bei dem Thier, er entsteht und vergeht nach gleichem Gesetz. Daraus leitet nun Koheleth als Schluss ab: „einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh giebt es nicht“. Man könnte aus diesen Worten folgern wollen, wie z. B. *Knobel* thut, dass Koheleth hier wirklich den Menschen dem Thiere unbedingt gleichstellen wolle und so alle ideale Bedeutung der Menschheit verkenne. Allein eine solche *absolute* Gleichstellung der Menschen und der Thiere widerspricht gänzlich den sonstigen Grundanschauungen Koheleths und findet sich auch hier nicht ausgesprochen, wenn man den Sinn der Worte im Gedankenzusammenhang fasst. Die Vergleichung der Menschen und Thiere, die hier ausgeführt wird bezieht sich nur auf *einen* Punkt, nämlich, dass Beide in gleicher Weise dem Gesetz der Vergänglichkeit unterliegen, dass Beide in ihrer Geburt und in ihrem Sterben gleicher Zufälligkeit ausgesetzt sind und hierauf allein kann man es desshalb beziehen, wenn Koheleth hier sagt, dass es keinen Vorzug des Menschen vor dem Thiere gebe. Dass Koheleth aber gemeint habe, der Mensch habe überhaupt in keiner Hinsicht etwas voraus vor dem vernunftlosen Vieh, dies werden wir für unmöglich halten müssen, wenn wir uns an Stellen erinnern, wie V. 11., wo Koheleth die höchste Kraft des Menschengeistes in so grossartiger Weise schildert, wenn er sagt, dass Gott die Welt in der Menschen Herz gegeben habe. — V. 20. „Alles geht an einen Ort“. Welcher Ort hier gemeint sei, sagen die folgenden Worte: „Alles ist aus Staub entstanden und Alles kehrt zum Staube zurück“. Nach der alttestamentlichen Lehre sind sowohl die Thiere als Menschen aus Erde gebildet und müssen sich daher in dieses ihr Element wieder auflösen, vergl. Gen. 1, 24. 2, 19. 3, 19. Ps. 104, 29. Der eigentliche Lebensgeist jedoch wird als unmittelbar von Gott ausgehend gedacht, vergl. Gen. 2, 7. Ps. 104, 30, und dies erkennt auch Koheleth an Cap. 12, 7. Die Frage bleibt also nur, welches Schicksal diese unmittelbar von Gott ausgehende seelische Kraft nach dem Tode hat. Von den Seelen der Thiere war es allgemein angenommen, dass sie zugleich mit den Körpern sich auflösten, in Beziehung aber auf die menschlichen Seelen hatte zu Koheleths Zeit schon die Unsterblichkeitsidee unter den Israeliten Boden gewonnen und diese konnte man demnach Koheleth entgegenhalten. Hierauf geht Koheleth in V. 21 ein. „Denn wer weiss, ob die Seele des Menschen nach Oben aufsteigt und die Seele des Thieres hinabfährt zur Erde”. העלה ist nicht, wie im recipirten Texte geschehen ist, mit dem ה des Artikels zu schreiben, was gar keinen passenden Sinn giebt, sondern mit dem ה interogativum und ebenso הירדת. Es ist auch sehr leicht einzusehen, wesshalb die Masorethen diese einzig angemessene Punktation änderten, indem sie nämlich den hier ausgesprochenen Zweifel an der Unsterblichkeit der

Seele beseitigen wollten, wodurch aber der Vers einen im Zusammenhange völlig unpassenden Sinn erhielt. — מִי יֹדֵעַ drückt allerdings den Zweifel aus, es ist aber nicht grade, wie *Knobel* will, der Ausdruck des gänzlichen Nichtwissens, eine starke Verneinung des Wisssens, im Gegentheile liegt in der Form des Ausdrucks eine gewisse Mässigung des Zweifels, indem das Object eigentlich nur als ein schwer erkennbares bezeichnet wird. Wer weiss, ob ein solcher Unterschied zwischen den Menschen und Thieren besteht, d. h. wer kann dies so genau erkennen und begründen, dass wir eine gewisse, feste Ueberzeugung davon haben könnten. Und so, wie Koheleth diesen Zweifel hier ausspricht, wird er sich immer wieder erheben gegen alle Versuche, die Idee der Unsterblichkeit durch rein philosophische, dialectische Deduction zu erweisen, es wird sich schliesslich immer wieder die Frage aufdrängen: wer weiss, ob es doch nun so ist, ob nicht durch einen kleinen Irrthum und Rechenfehler in der Kette der Deduction doch die Wahrheit des ganzen Beweises aufgehoben wird. Es weist dies darauf hin, dass durch keinen logischen Beweis eine wahrhaft lebendige Ueberzeugung von der Ewigkeit des menschlichen Geistes gewonnen werden, sondern nur in der Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes, der selbst das Leben ist, das wahrhaft gewisse Gefühl des ewigen Lebens im Menschen erzeugt werden kann.

V. 22. kehrt Koheleth zu dem schon früher aufgestellten Resultat seiner Lebensbetrachtung zurück, nämlich, da die Zukunft ungewiss sei, desto kräftiger und inniger die Gegenwart zu erfassen, nicht aber etwa in aufreibendem Sinnengenuss, sondern in freudigem Thun und in erfrischender Freude an dem Gethanen. „Und ich sah, dass kein Gut ist, als dass der Mensch sich freue an seinem Thun, denn das ist sein Theil, denn wer wird ihn dahin bringen, dass er sehe, was nach ihm geschehen wird“. Vergl. über diese Stelle die Einleitung.

Cap. 4. enthält in seiner ersten Hälfte Klagen über verschiedene trübe Erscheinungen des Lebens, in der zweiten Hälfte reihen sich daran Aussprüche mehr ethischen Inhalts in der Form der älteren Spruchdichtung. — V. 1—3. ist wieder eine Klage der Ungerechtigkeit, die unter den Menschen herrscht, ausgesprochen. „Ich wandte mich und sah alle die Bedrückungen, welche geschehen unter der Sonne und siehe, Thränen der Unterdrückten, die keinen Tröster haben und leiden Gewalt von ihren Unterdrückern und haben keinen Tröster. Da pries ich die Todten, welche längst gestorben waren, glücklicher als die Lebenden, welche bis jetzt noch lebten, und glücklicher als Beide den, der bis jetzt noch nicht gewesen, welcher nicht gesehen hat die bösen Thaten, welche gethan wurden unter der Sonne“. Diese bittere, verzweiflungsvolle Klage scheint auffallend nach dem Schlusse von Cap. 3., in dem sich eine resignirende, beruhigte Stimmung aussprach. Aber dennoch ist dieser Uebergang zu einer scheinbar entgegengesetzten Gefühlsäusserung hier wohl begründet. Denn war auch für den Einzelnen eine relative Befriedi-

gung gefunden in der freudigen Erfüllung der täglichen Pflicht, so konnte doch diese Lehre nicht passen für diejenigen, welche von schweren Leiden gequält ihr Leben hinbringen mussten, welche bitteres Unrecht, harte Gewaltthat von übermüthigen Unterdrückern zu erdulden hatten, ohne dass sich ihnen ein Schutz, eine Hoffnung besserer Zeiten darbot. Solche Erscheinungen waren aber zu Koheleths Zeit besonders häufig und indem er die Bilder dieser Unglücklichen sich vergegenwärtigt, da fühlt er lebhaft, wie er doch keinen vollen Trost für sie hat und die Bitterkeit seiner Weltanschauung drängt sich wieder mit verdoppelter Schärfe hervor. — עֲשֻׁקִים ist Abstractum: „die Unterdrückungen" vgl. Amos 3, 9. Einige Ausleger nehmen es als Participium: „die Unterdrückten", wie es im zweiten Gliede allerdings nothwendig aufzufassen ist. Aber dies würde zu dem folgenden אֲשֶׁר נַעֲשִׂים nicht passen. — דִּמְעָה „Thräne" steht collectiv. — Koheleth führt in diesem Verse in lebensvollen Zügen das Bild des misshandelten Leidenden dem Leser vor die Seele, wie er klagt und seufzt in seinem Schmerz, ohne dass ihm irgendwie eine lindernde Theilnahme entgegenkommt. — כֹּחַ heisst hier nicht Kraft, sondern Gewalt, also: „von der Hand ihrer Unterdrücker ist Gewalt", geschieht Gewalt, haben sie Gewalt zu leiden. — Die Wiederholung der Worte: „und keinen Tröster haben sie" soll hervorheben, wie der leidensvolle Zustand dieser Unterdrückten ohne irgendwelche Aussicht ist auf Befreiung von dem Joche ihrer Dränger, und wie sie so zur völligen Verzweiflung hingetrieben werden müssen. — Dieses hier so ergreifend ausgemalte Bild eines Unglücks, welches das Leben mancher Menschen ganz verzehrt, erfüllt Koheleth mit der höchsten Bitterkeit über das Schicksal der Menschen überhaupt. Dies spricht sich in V. 2. 3. aus. — Zu der Form des Part. Piel שַׁבֵּחַ statt מְשַׁבֵּחַ vgl. 9, 12. Jes. 8, 1. Zeph. 1, 14. — עֲדֶנָּה ist contrahirt aus עַד הֵנָּה, vgl. *Ewald* §. 217 e. — In V. 3. steigert Koheleth noch den Gedanken von V. 2.; selbst gelebt zu haben erscheint ihm als ein Unglück und das Glücklichste scheint ihm desshalb, gar nicht in das Dasein gekommen zu sein. Der durch אֵת bezeichnete Accusativ hängt noch von שַׁבֵּחַ V. 2. ab. Vergl. zu dem Gedanken des Verses Hiob 3, 11 ff.

V. 4—6. stellt Koheleth dar, wie die grössten Anstrengungen der Menschen in der Regel durch leidenschaftlichen Ehrgeiz und wechselseitige Eifersucht veranlasst werden (V. 4.), und, obwohl auch die Trägheit etwas Verächtliches und Verderbliches ist (V. 5.), so scheint ihm doch die Ruhe durchaus jenem leidenschaftlichen Jagen nach einem nichtigen Gute vorzuziehen. „Ich sah alle Mühe und alle Tüchtigkeit des Thuns, dass es Eifersucht ist des Einen vor dem Anderen, auch das ist eitel und nichtiges Streben. Der Thor faltet seine Hände und zehrt sein Fleisch. Besser eine Hand voll Ruhe, als beide Fäuste voll Mühe und nichtiges Streben." קִנְאַת אִישׁ מֵרֵעֵהוּ „Eifersucht des Mannes vor seinem Gefährten", d. h. eifriges, eifersüchtiges Streben ihm zuvorzukommen, ihn zu überflügeln. Eine solche Rivalität der gemeineren, rein egoistischen Art,

welche Koheleth hier als einen der mächtigsten Hebel der menschlichen Thätigkeit bezeichnet, kann desshalb keine wahrhaft fruchtbaren Resultate hervorbringen, weil die Thätigkeit, die dieser Trieb erzeugt, leidenschaftlicher, aufreibender Art ist und nur einem leeren Phantom nachstrebt. — V. 5 schildert im Gegensatz zu solchen leidenschaftlich Thätigen den Faulen. Das Zusammenhalten der Hände wird häufig als eine für den Trägen characteristische Geberde genannt, vergl. Provv. 6, 10. 24, 33; auch die lateinische Redensart gleicher Bedeutung: compressis manibus sedere. „Sein Fleisch verzehren“ heisst: sich zu Grunde richten, vergl. Jes. 49, 26. Ps. 27, 2. Mich. 3, 3. Der Träge zehrt nicht nur sein Vermögen auf, sondern auch seine körperliche und geistige Kraft und zerstört sich so selbst, indem er sich zu schonen und zu pflegen scheint. — Koheleth empfiehlt demnach, jene *beiden* Extreme zu vermeiden, vorzüglich jedoch das leidenschaftliche, mühevolle Streben nach einem wesenlosen Gute, vor welchem in V. 6. ausdrücklich noch einmal gewarnt wird. — מְלֹא heisst eigentlich: „das Angefülltsein, Vollsein, so dass eigentlich zu übersetzen ist: „das Angefülltsein einer Hand von Ruhe, mit Ruhe“. Ebenso das folgende: מִמְּלֹא חָפְנַיִם עָמָל „mehr als das Angefülltsein der beiden Fäuste von Mühe“. Bemerkenswerth ist bei diesen Worten in grammatischer Hinsicht, dass diese Substantiva nicht im stat. constr. mit einander verbunden sind, sondern das zweite Substantiv עָמָל sich in freierer Unterordnung dem vorhergehenden Substantiv anschliesst. Vgl. Aehnliches Num. 9, 20. 2 Sam. 24, 13. — נַחַת bezeichnet hier nicht bloss: Ruhe, sondern das mit Ruhe besessene in ruhiger Thätigkeit erworbene, desshalb vielleicht geringere, aber den Besitzer wahrhaft erfreuende Eigenthum und ebenso bedeutet עָמָל hier das mühselig errungene, durch leidenschaftliche, verzehrende Anstrengung zusammengeraffte Vermögen, das, wenn auch noch so gross, doch seinem Herrn keine Freude gewährt, weil die einmal aufgeregte Habgier nie gesättigt wird. Nur, wenn man dies hinzudenkt, gewinnen die beiden Versglieder den rechten Gegensatz, aber der abrupten Form der Sprüche gemäss wird dieser Gegensatz hier in ganz kurzer, fast änigmatischer Weise nur angedeutet.

V. 7. 8. schildert die Thorheit eines Menschen, der, obwohl er im Leben ganz allein steht und demnach nicht das Gefühl haben kann, zu irgend einem Zwecke sein Gut zu vermehren, dennoch auf diese Vergrösserung seines Vermögens einzig bedacht ist und in diesem Streben sein ganzes Leben verzehrt. „Wiederum sah ich etwas Eitles unter der Sonne. Da ist einer ganz allein, auch Sohn und Bruder hat er nicht und doch ist kein Ende aller seiner Mühe, auch werden seine Augen nicht satt des Reichthums; und für wen mühe ich mich doch und lasse Gutes mangeln meiner Seele? auch das ist eitel und eine böse Qual“. V. 8. „Es ist Einer und kein Zweiter“, d. h. es ist Jemand ganz allein, steht ganz allein, ohne mit einem Anderen verbunden zu sein. Der Sinn dieser Worte wird deutlich durch das folgende: „auch Sohn und Bruder hat er nicht“. Er hat also keinen Menschen, der ihm besonders werth wäre, den

er durch Hinterlassung seines Reichthums zu beglücken wünschen könnte; sein Streben nach Vermehrung seines Vermögens wird demnach durch keinen ethischen Antrieb hervorgerufen. — Die Lesart des Chetib עֵינָיו ist festzuhalten und es ist kein Grund, mit dem Keri עֵינוֹ zu lesen. Denn dass der Dual hier mit dem femin. sing. des Verbums verbunden ist, kann nicht auffallen, da diese Verbindung sich häufig findet, vergl. 1 Sam. 4, 15. 1 Kön. 14, 6. 12. Mich. 4, 11. — Im zweiten Gliede von V. 8. legt Koheleth jenem Habsüchtigen die Frage in den Mund, die er eigentlich thun müsste, wenn er die richtige Erkenntniss hätte. In den Worten מְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה „ich lasse Mangel leiden meine Seele weg vom Guten“ sind zwei Redensarten zusammengezogen: ich lasse Mangel leiden und ich lasse entfernt bleiben meine Seele. Aehnlich prägnante Consructionen finden sich Ps. 10, 18. 18, 20.

V. 9—12. knüpft Koheleth an den vorhergehenden Spruch den Gedanken an, dass in der Gemeinschaft allein die wahre Kraft des menschlichen Lebens liege, was er in verschiedenen Bildern ausführt. „Besser sind Zwei als Einer, welche guten Lohn haben für ihre Mühe. Denn, wenn sie fallen, richtet der Eine den Anderen auf, und wehe ihm, dem Einen, welcher fällt und kein Zweiter ist da, ihn aufzurichten. Auch wenn Zwei zusammenliegen, werden sie warm, doch Einer, wie kann er warm werden. Und wenn man den Einen anfällt, so treten Beide vor ihn und die dreifache Schnur wird nicht bald zerreissen“. In V. 9. wird zunächst der Gedanke, dass die Gemeinschaft überhaupt dem Menschen förderlich sei, ausgesprochen. „Besser sind die Zwei, als der Eine“, d. h. es ist besser verbunden zu sein, als allein zu stehen. In der zweiten Hälfte des Verses wird dies begründet: „welchen guter Lohn ist für ihre Mühe“, d. h. weil sie einen guten Lohn für ihre Mühe haben. — V. 10. giebt ein erläuterndes Beispiel. „denn, wenn sie fallen“ ist partitiv zu fassen: wenn Einer von Beiden fällt. — V. 11. beziehen manche Ausleger auf den ehelichen Beischlaf, aber ohne Grund, da die Worte an sich wenigsten einen allgemeinen Sinn haben. Man muss sich hier daran erinnern, dass man im Orient weit weniger Schutzmittel gegen die oft sehr empfindliche nächtliche Kälte hat, als bei uns. — Ein drittes Beispiel wird V. 12. gegeben, wo die Stärkung, welche Gemeinschaft im Kampfe gegen feindliche Angriffe giebt, geschildert wird. — יִתְקְפוֹ ist contrahirt aus יִתְקְפֵהוּ, vergl. Hos. 8, 3. Ps. 35, 8. „auch wenn Jemand den Einen angreift“, nämlich den Einen von den zwei Gefährten, „so stehen Zwei vor ihm“, nämlich der Angegriffene selbst und sein Gefährte. Andere Ausleger übersetzen: Wenn Einer den Einen, den Einzelnen überwältigt, so werden Zwei ihn beistehen, so mögen Zwei ihn bestehen, nämlich den Angreifer. Dann muss man die Worte: „vor Jemandem stehen“ in dem Sinne nehmen: vor Jemandem bestehen, ihm erfolgreich widerstehen“. Diese Bedeutung hat die Formel auch 2 Kön. 10, 4. Dan. 8, 7., so dass sich für keine dieser beiden verschiedenen Auffassungen etwas völlig Entscheidendes anführen lässt. Der Sinn bleibt jedenfalls we-

sentlich derselbe. — „und die verdreifachte“, die dreifache „Schnur wird nicht schnell“, nicht bald, nicht leicht, „zerrissen werden“, dieses Bild bezieht sich allein darauf, dass bekanntlich eine aus mehreren dünnen Fäden zusammengefügte Schnur fester ist als eine aus einem einzigen, wenn auch mehrfach stärkeren Faden bestehende, und nicht etwa kommt hier in Betracht, dass die Dreizahl heilig war, was einige Erklärer hier angedeutet finden wollen.

V. 13—16. giebt Koheleth ein neues Beispiel der Nichtigkeit des menschlichen Lebens. Wenn ein armer, in Niedrigkeit geborener Jüngling sich durch seine eigene Kraft und Weisheit auf den Thron schwingt und der Beherrscher eines grossen Volkes wird, so sollte man meinen, da für ihn das Herrschen die volle Frische des Reizes hat, da es auch scheint, als könne der Glanz seines Namens in der Nachwelt nie untergehen, dass ein Solcher ein wahrhaft herrliches und beneidenswerthes Lebensziel erreicht habe. Aber in der Regel ist der Fortgang einer solchen Herrschaft weniger ruhmvoll als ihr Anfang, so dass der anfangs so Glückliche doch das höchste Ziel des ruhmbegierigen Strebens, in der dankbaren Erinnerung verehrender und bewundernder Nachkommen fortzuleben, verfehlt und so zeigt sich auch dieses Glück als mangelhaft und eitel, und eitel die Anstrengung durch die er sich zum Herrscher emporschwang. „Besser ein Jüngling arm und weise, als ein alter und thörichter König, der sich nicht mehr lehren lässt. Denn aus dem Hause der Gefangenen ging er hervor, denn er war sogar in seinem Reiche arm geboren. Ich sah alle die Lebenden, die unter der Sonne wandeln, bei dem Jüngling, dem Zweiten, welcher an seine Stelle trat. Kein Ende war alles Volkes, Aller, welche er beherrschte, doch die Nachkommen freuen sich seiner nicht, denn auch dies ist eitel und windiges Streben“. Diese Schilderung, welche auf den ersten Blick manches Dunkle hat, scheint auf ein bestimmtes historisches Ereigniss hinzuweisen, welches Koheleth im Auge gehabt habe und man hat sich in Hypothesen erschöpft, um eine solche historische Beziehung aufzufinden. So hat man bald vermuthet, es sei hier von Joseph in Aegypten die Rede, bald von Saul und David, bald von Jerobeam und Rehabeam, bald von Amazia und Jonas, sogar an Nimrod und Abraham hat man gedacht. Alle diese Vermuthungen können nicht einmal bis zu einem gewissen Grade der Wahrscheinlichkeit gebracht werden. *Hitzig* vermuthet, dass unter dem alten und thörichten König ein gewisser Onias zu verstehen sei, der zur Zeit des Ptolemäus Euergetes lebte und Hohepriester war (Joseph. Arch. 12, 4.). Dieser Onias wurde von seinem Schwestersohne Joseph der Herrschaft beraubt, welcher Joseph demnach unter dem armen und weisen Jüngling zu verstehen sein würde. Die προστασία dieses Joseph bestand aber eigentlich nur darin, dass er den Tribut pachtete, welchen das israelitische Volk an die Syrer entrichtete. Gegen diese Hypothese spricht erstlich, dass die Voraussetzung, auf welcher dieselbe ruht, dass nämlich das Buch Koheleth erst um das Jahr 200 geschrieben sei, eine unbegründete ist; sodann, dass in V. 15. der Beherrscher eines

Weltreichs geschildert ist, nicht aber ein Zollpächter, wie jener Joseph war; endlich, dass Onias Hohepriester war und nicht König. Dieser letzte auffallende Punkt erregt auch *Hitzig* einiges Bedenken, er sagt, dass freilich *eigentlich* Onias nicht ein מֶלֶךְ gewesen sei, indessen meint er, dies sei eine unhistorische Uebertreibung des Verfassers, was jedoch eine rein willkürliche Annahme ist. — Es zeigt sich sonach, dass alle Versuche, eine bestimmte historische Beziehung in diesen Versen aufzufinden, vergeblich sind. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass überhaupt eine solche historische Beziehung nicht in der Stelle liegen könne, wir müssen dann nur mit *Umbreit* und anderen Auslegern einräumen, dass sie uns dunkel und unerkennbar ist. Indessen in mancher Hinsicht noch wahrscheinlicher ist die Annahme, dass Koheleth dieses Beispiel frei gedichtet habe, indem eine derartige poetische Schilderung vorzüglich geeignet war, die Eitelkeit auch des gewaltigsten menschlichen Strebens, welche Koheleth hier darstellen will, in lebhafter Weise zu veranschaulichen. Möglich ist, dass ihm verschiedene historische Ereignisse dabei unbestimmt vorschwebten und er aus diesen verschiedene einzelne Züge in der Weise combinirte, wie es gerade seinem didactischen Zwecke angemessen war. V. 13. leitet die folgende Erzählung mit einer allgemeinen Sentenz ein. „Besser ein Jüngling, arm und weise, als ein König, alt und thöricht, welcher nicht mehr versteht, sich belehren zu lassen“, welcher nicht mehr fähig ist, Belehrung anzunehmen. Dadurch eben ist er thöricht, dass er mit der Starrheit des Alters sich gegen alle Belehrung verschliesst, hartnäckig festhaltend an den einmal angeeigneten Grundsätzen und Ansichten, die häufig für die veränderten Zeitverhältnisse nicht mehr passen. Doppelt gefährlich ist solche Gesinnung für einen alten König, weil dieser die Macht hat, jede eindringliche Belehrung von sich fern zu halten. Wenn er aber so in verkehrter Weise, unzugänglich besserem Rathe, die Herrschaft führt, so kann er sie leicht verlieren, wenn sich an die Spitze der nothwendig hervorbrechenden Reaction ein Mann stellt, der die wirklichen Verhältnisse mit unbefangenem und scharfem Blick zu erkennen und zu berücksichtigen weiss und der dabei als die der Jugend besonders eigenthümliche Gabe ein lebendigeres Gefühl für das hat, wohin die Richtung der Zeit und die Richtung des eigenen Volkes geht. Dazu ist auch förderlich die niedrige Stellung im Leben, welche hier auch hervorgehoben wird, da diese die Einsicht erleichtert in die eigentlich bewegenden Mächte des Volkslebens, während der Herrscher in seiner erhöhten Stellung sich in Kreisen bewegt, wo oft die ernste Wirklichkeit der Verhältnisse durch einen gefällig täuschenden Schein verdeckt wird. — V. 14. geht Koheleth zur Form der Erzählung über. „Aus dem Hause der Gefangenen“ heisst hier: aus der niedrigsten, elendesten Lage. הָסּוּרִים ist contrahirt aus הָאֲסוּרִים, vergl. 2 Chron. 22, 5. Ezech. 20, 30, *Ewald* §. 53 c. *Ewald* leitet dagegen הָסּוּרִים von סוּר ab und nimmt dies in der Bedeutung: „verwerfen“ nach Jes. 49, 21. *Hitzig* leitet הָסּוּרִים ebenfalls von סוּר ab, aber in der Bedeutung:

weichen, fliehen, so dass בֵּית הָסוּרִים hier heissen soll: der Ort der Flüchtlinge. Alle diese verschiedenen Auffassungen geben wesentlich denselben Sinn. — „Denn sogar war er in seinem Königreiche arm geboren“. Es ist also zu denken, dass er durch Armuth in Knechtschaft gerathen war. Es wird dies hinzugefügt, um das wunderbare Glück seiner Erhebung zum König noch zu steigern. — V. 15. schildert Koheleth die Grösse der Herrschaft, welche jener Jüngling gewinnt. „Ich sah alle die Lebenden, die unter der Sonne wandeln *mit* dem Jüngling“, d. h. auf seiner Seite stehend, ihm anhängend, „dem Zweiten“, nämlich dem zweiten Könige, in Beziehung auf den alten König, den er gestürzt hat. „Alle Lebenden, die unter der Sonne wandeln“ ist hier nur hyperbolischer Ausdruck für eine zahllose, unübersehbare Menschenmenge. *Ewald* übersetzt den Vers: Ich sah alle die Lebenden *in Vergleich* mit dem Jüngling, und dies soll den Sinn haben, dass das Glück dieses zum König erhobenen Jünglings nicht zu beneiden sei, sobald man ihn nur mitten im Strome der Weltgeschichte denke, also gewissermassen im Verhältniss zu der Totalsumme der Menschen. Allein es scheint doch sprachlich hart, עִם hier in dieser prägnanten Bedeutung zu fassen, auch hätte Koheleth in diesem Sinne wohl nicht sagen können: ich sah alle die Lebenden verglichen mit diesem Jüngling, sondern hätte sagen müssen: ich betrachtete diesen Jüngling in Vergleich mit all' den Lebenden. — „der stehen solle an seiner Stelle“, nämlich an der Stelle des alten Königs. Das Imperfectum bezeichnet hier eine Sache, die in der Vergangenheit zukünftig war, vergl. *Ewald* §. 136. — V. 16. הָיָה לִפְנֵי hat hier die Bedeutung: Jemandem vorstehen, Jemanden anführen, vgl. Num. 27, 17. 1 Sam. 18, 16. 2 Chron. 1, 10. — „dennoch freuen sich die Nachkommen nicht über ihn“. Man muss sich demnach denken, dass jener Jüngling die Herrschaft, welche er durch seine Weisheit errungen hatte, nicht mit gleicher Weisheit zu ertragen und zu behaupten verstand, so dass er auch bei der Nachwelt ein ungünstiges Urtheil fand, in ihrer Erinnerung nicht glänzend fortlebte, und so das letzte, höchste Ziel seines Strebens doch verfehlte.

Der Abschnitt Cap. 4, 17 — 6, 9. beginnt mit Aussprüchen, die sich in ihrer Form den älteren Gnomen nähern und, wie jene, den Zweck haben eine unmittelbare ethische Belehrung für einzelne Verhältnisse zu geben. Den Schluss des Abschnitts bilden Betrachtungen, welche Koheleths düstere Weltanschauung rechtfertigen sollen, wobei jedoch Cap. 5, 17—19. wieder auf das hingewiesen wird, was in aller Mangelhaftigkeit und Düsterheit des irdischen Daseins als wesenhaftes Gut sich bewährt. — V. 17. enthält zunächst eine Belehrung über die rechte Weise, am Gottesdienste Theil zu nehmen. „Bewahre deine Füsse, wenn du zum Hause Gottes gehest; heranzutreten, um zu hören, ist besser, als dass die Thoren Opfer geben, denn sie wissen nicht, dass sie Böses damit thun“. „Die Füsse bewahren“ heisst zunächst: auf seinen Weg, seinen Gang sorgfältig achten; dies hat hier den Sinn, dass man zum Gottesdienst kommen soll in ernster Sammlung, sorgfältig Alles vermeidend,

was die rechte Herzensrichtung, die reine, volle Empfänglichkeit stören kann. — קָרוֹב nehmen viele Ausleger im imperativen Sinne: Nahe dich, um zu hören. Aber dazu passt nicht der folgende Comparativ, indem man übersetzen müsste: Nahe dich, um zu hören, mehr oder lieber, als dass die Thoren Opfer geben. Diese Construction erscheint aber zu hart und קָרוֹב ist daher als eigentlicher Infinitiv zu fassen. Dass dieser Infinit. abs. als Subject eines Satzes steht, ist allerdings selten, es finden sich jedoch Beispiele dafür Provv. 25, 27. Jes. 7, 15. 16. 42, 24. — Der Gedanke, dass das Opfer ohne heilige Gesinnung keinen Werth habe, findet sich auch schon in den älteren Sprüchen (vergl. Provv. 21, 3) und häufig bei den Propheten (vergl. Jes. 1, 11—17. Jerem. 7, 21—23). — Das zweite Versglied wird verschieden erklärt. Aeltere Ausleger übersetzen: denn zu Nichte werden die, die nur Frevel zu üben wissen. Diesen Gedanken kann man allenfalls aus den Worten herausfinden, jedenfalls aber passt er seiner Allgemeinheit wegen hier nicht in den Zusammenhang. *Knobel* übersetzt: sie kümmern sich nicht, um Böses zu thun. Dies soll heissen, dass sie unbekümmert um die Art der Gottesverehrung mit leichtfertigem Sinne bloss Opfer darbringen und wähnen, Gott damit zu dienen. Allein יָדַע kann nicht ohne Weiteres in der Bedeutung: sich um Etwas kümmern, nach Etwas fragen gebraucht werden und überhaupt scheint der Gedanke, der sich nach dieser Auffassung ergiebt, zu abstract. Es ist zu übersetzen: sie wissen nicht, dass sie Böses thun, d. h. dass die damit Böses thun, dass sie mit unreinem, unheiligem Herzen Gott Opfer darbringen. Dieser Sinn ist desshalb angemessen, weil so der Gedanke des ersten Versgliedes in passender Weise gesteigert wird. Dass aber diese Erklärung sprachlich gerechtfertigt werden kann, was *Hitzig* bestreitet, ergiebt sich aus den Stellen 1 Kön. 19, 4. Jerem. 15, 15. Nehem. 13, 27, wo der Infinitiv mit der Präposition לְ geradezu gebraucht wird, um den accus. cum infin. auszudrücken.

Die ersten 6 Verse von Cap. 5. haben zum gemeinsamen Inhalt die Rüge des unbedachtsamen Redens vor Gott, im Tempel und insbesondere das unüberlegte Aussprechen von religiösen Gelübden. „Sei nicht hastig mit deinem Munde und dein Herz sei nicht zu rasch, ein Wort auszusprechen vor Gott, denn Gott ist im Himmel und du auf Erden, darum sollen deine Worte wenige sein. Denn der Traum kommt durch zu viel Beschwerung und thörichte Reden durch zu viel Worte. Wenn du Gott ein Gelübde thust, so säume nicht, es zu erfüllen, weil nicht wohlgefällig sind die Thoren; was du gelobest, das erfülle. Besser ist's, dass du nicht gelobest, als dass du gelobest und nicht erfüllest. Lass deinen Mund nicht zur Sünde verführen dein Fleisch, und sprich nicht vor dem Priester: es ist ein Versehen; warum soll Gott zürnen über deine Rede und zerstören das Werk deiner Hände? Denn bei vielen Träumen, da ist auch Eitelkeit, sowie bei vielen Worten; vielmehr Gott fürchte“. V. 1. „Sei nicht schnell *auf* deinem Munde“. Diese Ausdrucksweise ist abzuleiten von

den Redensarten: *auf* deinen Lippen, vergl. Provv. 16, 10. Ps. 16, 4, oder: *auf* deiner Zunge, vergl. Ps. 15, 3. — לִפְנֵי הָאֱלֹהִים „vor Gott" heisst hier so viel als: im Tempel, als an dem Orte, wo Gott in besonders wirksamer Weise gegenwärtig war, vergl. Exod. 16, 9. Deuter. 15, 20. und die Redensart נִרְאָה אֶת־פְּנֵי יְהוָה „vor Jahve gesehen werden, vor ihm erscheinen", welche geradezu in dem Sinne gebraucht wird: den Tempel betreten, vergl. Ps. 42, 3. Jes. 1, 12. — Die Ermahnung, vor Gott Nichts unüberlegt und leichtfertig auszusprechen, wird in den Worten begründet: „denn Gott ist im Himmel und auf Erden". Es wird hierin die unendliche Erhabenheit, die Majestät Gottes dem Menschen gegenüber dargestellt. Diese Majestät fordert aber vom Menschen einen Grad von Ehrfurcht, welcher es nicht zulässt, dass man Gott gegenüber viele Worte macht. — Der Plural מְעַטִּים kommt nur in den spätesten Schriften des alten Testaments vor (vergl. Ps. 109, 8), indem in der älteren Sprache מְעַט rein adverbiell gebraucht wird. — V. 2. dient die Copula, welche beide Versglieder verbindet, nur dazu, die Vergleichung auszudrücken, so dass das erste Versglied nur zur Erläuterung des zweiten dient. *Ewald* nimmt dagegen einen fortschreitenden Gedanken an, dass nämlich durch zuviel weltliche Qual oder Geschäftigkeit leicht Träumerei oder Verblendung des Herzens entstehe, durch diese aber allerlei eitle überflüssige Worte und dadurch endlich thörichte Reden. Allein הַחֲלוֹם heisst bestimmt: „*der* Traum" und nicht „Träumerei" oder „Verblendung des Herzens", von dem Traume hat es aber keinen Sinn zu sagen, dass er vorzugsweise ein geschwätziges Reden erzeuge. Auch wäre es auffallend, dass Koheleth hier Etwas von den Träumen direct aussagen wollte, da dies dem Gedankenzusammenhang der Stelle fern liegt, während es als erläuternde Vergleichung ganz angemessen ist. Wie eine angreifende, aufregende, übermässig anspannende Beschäftigung des Geistes (עִנְיָן) die sinnlosen Phantome verwirrter, peinlicher Träume erzeugt, so verursacht das Uebermass von Worten ein sinnloses, nichtiges, verworrenes Geschwätze. — V. 3. geht Koheleth dazu über, Vorschriften zu geben in Bezug auf das Ablegen religiöser Gelübde. כְּסִילִים bezeichnet hier Solche, die in unsittlicher Leichtfertigkeit immer bereit sind, Gelübde zu thun, während sie hernach aus Trägheit oder kleinlicher Selbstsucht die Erfüllung derselben zu verzögern suchen. — Zu dem Inhalt von V. 4. vergl. Deuter. 23, 21—23. — V. 5. „lass nicht deinen Mund zur Sünde bringen dein Fleisch". Dies hat den Sinn, dass durch das leichtfertig ausgesprochene Gelübde der fleischliche Sinn zu verstärkter Opposition gereizt wird und, indem er die Uebertretung des Gelübdes herbeiführt, den Menschen in immer grössere Sünde verstrickt. בָּשָׂר bezeichnet hier den Leib als Sitz der Begehrlichkeit, wie im N. T. σάρξ. — לַחֲטִיא ist contrahirt aus לְהַחֲטִיא — מַלְאָךְ „Bote" steht hier in der Bedeutung: „Priester". Diese Benennung stammt wohl her von den Propheten, welche häufig als Boten Gottes bezeichnet werden, vergl. Hagg. 1, 13. Mal. 1, 3. Vom Priester wird es nur noch Mal. 2,

7. gebraucht. — Die Worte שְׁגָגָה הִיא „es ist ein Irrthum" nehmen einige Ausleger so, dass der, welcher das Gelübde gethan hat, sagen wolle, das Gelübde selbst sei ein Irrthum gewesen, eine Unbesonnenheit. Indessen konnte ein vor dem Priester ausgesprochenes Gelübde wohl nicht ohne Weiteres dadurch zurückgenommen werden, dass Jemand sagte, er habe es unbedachtsam gelobt. Vielmehr suchte man in mehr indirecter Weise die Erfüllung dieser Gelübde zu umgehen, indem man die Worte, in welchen das Gelübde ausgedrückt war, in sophistischer Weise anders deutete. So bedeuten hier die Worte שְׁגָגָה הִיא „es ist ein Versehen, ich habe es anders gemeint". — Solche schändliche Heuchelei muss den göttlichen Zorn im höchsten Masse hervorrufen. „Warum soll Gott dir zürnen und vernichten das Werk deiner Hände"? In dieser Frage liegt eine bittere Ironie. Du darfst nicht glauben, dass du durch einen solchen Bruch deines Gelübdes irgendwelchen Gewinn erzieltest, indem du die Gabe, welche du versprochen hast, zurückbehältst, denn die Strafe Gottes für den Eidbruch wird dich so schwer treffen, dass du Alles verlierst. — V. 6. wird das in V. 2. zur erläuternden Vergleichung gebrauchte Bild wieder aufgenommen. „Denn bei vielem Träumen, da ist auch Eitelkeit und bei vielen Worten", d. h.: bei vielen Worten ist auch Eitelkeit, was man leicht aus dem Vorhergehenden ergänzt. Anders fassen *Ewald* und *Heiligstedt* die Construction, indem sie übersetzen: denn bei vielen Träumen giebt es auch Eitelkeiten und viele Worte. Aber dagegen ist wiederum das schon bei V. 2. Gesagte zu bemerken, dass sich nicht einsehen lässt, in welcher Weise die Träume grade vieles unnütze Reden veranlassen sollen, dass es auch überhaupt dem Zusammenhang der Stelle fern liegt, dass hier von den Träumen an sich geredet werde, vielmehr dieselben nur in der Vergleichung erwähnt werden. — Das ו vor וַהֲבָלִים bedeutet hier: „auch", ein im Ganzen seltener Gebrauch der Copula, vergl. Mich. 4, 5. Am. 4, 10. Ps. 31, 12. — „vielmehr Gott fürchte". Die ächte Gottesfurcht hebt den Menschen hinweg über jenes ganze äusserliche Treiben, sie allein wenigstens kann dem äusseren Gebrauch einen wirklichen Werth geben. —

V. 7. 8. spricht Koheleth einen Trost aus für diejenigen, welche Ungerechtigkeit zu leiden haben. „Wenn du Unterdrückung des Armen siehest und Beraubung gegen Recht und Gerechtigkeit, so staune nicht darüber, denn ein Hoher wacht über den Hohen und ein Höchster über diesen. Und ein Vortheil des Landes ist bei allem dem ein König dem Lande gesetzt". גֵּזֶל מִשְׁפָּט וָצֶדֶק „Raub des Rechts und der Gerechtigkeit", d. h. räuberische Erpressungen, durch welche Recht und Gerechtigkeit verletzt werden. Der Trost beim Anblick dieser Ungerechtigkeit, der hier angegeben werden soll, besteht darin, dass diese Bedrücker Einer durch den Anderen ihre Strafe finden, indem die in der Regierung höher Gestellten, wenn sie auch selbst Erpressungen ausüben, doch ein Interesse haben, dieselben bei den ihnen untergeordneten Beamten zu strafen, und namentlich hat der oberste Regent eines Landes, der König, dies In-

teresse. Sollte aber dadurch die Vergeltung über die Ungerechten nicht herbeigeführt werden, so wird Gott, der der Höchste ist unter den Hohen, selbst in unmittelbarer Weise das Richteramt ausüben. — גְּבֹהִים ist analog der Form אֱלֹהִים gebildet. Vergl. die ähnlichen Pluralformen als Bezeichnungen Gottes: קְדֹשִׁים (Provv. 9, 10. 30, 3. Hos. 12, 1) und בּוֹרְאִים (c. 12, 1), sowie das chaldäische עֶלְיוֹנִין (Dan. 7, 18. 22. 25.). — נֶעֱבָד am Ende von V. 8. wird verschieden aufgefasst. *Knobel* nimmt נֶעֱבָד in der Bedeutung: „dienen, verehren" und übersetzt danach: ein Vortheil des Landes ist bei alledem ein König vom Lande verehrt. Allein wo עָבַד „dienen" bedeutet mit dem Nebenbegriff des Verehrens wird es sonst immer nur von dem Dienste, der Verehrung Gottes gebraucht. Ausserdem würde der Gedanke, der sich nach dieser Erklärung ergiebt, in den Zusammenhang nicht wohl passen, wie *Knobel* selbst einräumt. *Hitzig* nimmt נֶעֱבָד in der Bedeutung „den Acker bearbeiten" und übersetzt danach: ein Gewinn bei alledem ist ein König *bebautem Felde*. Das „bebaute Feld" soll hier im Gegensatz stehen zu einer Wüste, wo es Nichts giebt was vor Zerstörung zu schützen wäre, wo man also keinen König braucht. Aber dieser Gegensatz ist zu gesucht. Es bleibt daher nur übrig, נֶעֱבָד hier ganz in der Bedeutung von נַעֲשָׂה zu nehmen, in welcher Bedeutung sich עָבַד in der späteren Periode der hebräischen Sprache öfters findet. נֶעֱבָד מֶלֶךְ heisst demnach so viel als נַעֲשָׂה מֶלֶךְ Jemanden zum König machen, einsetzen. Dass diese Redensart נַעֲשָׂה מֶלֶךְ aber wirklich in diesem Sinne im Hebräischen vorkommen kann, ergiebt sich aus der Vergleichung von C. 2, 12. Es ist demnach zu übersetzen: ein Vortheil für ein Land ist bei alledem ein König dem Lande gesetzt, d. h. die schlechteste Regierung ist besser als die zügellose Anarchie. — שָׂדֶה „Acker, Feld" steht im weiteren Sinne für „Gegend, Land", vergl. Gen. 14, 7. Ps. 78, 12.

V. 9—11. wird dargestellt, wie der Reichthum ein gar zweifelhaftes Glück ist, indem der Reiche durch den Besitz selbst zu unaufhörlicher Vergrösserung desselben angereizt wird (V. 9.), da ferner grosser Reichthum in der Regel nicht lange einer Familie verbleibt, indem er durch Theilung zersplittert wird, auch der Reiche seine Güter immer nur in sehr beschränktem Masse geniessen kann (V. 10.), da endlich ein grosser Besitz häufig zu schädlicher Trägheit verleitet (V. 11.). „Wer Geld liebt, wird des Geldes nicht satt und wer Reichthum liebt, wird nicht satt des Gewinns, auch das ist eitel. Wenn sich mehrt das Gut, so mehren sich, die es verzehren und welches Glück hat sein Herr ausser dem Anschauen seiner Augen. Süss ist der Schlaf des Arbeiters, mag er wenig oder viel essen, doch die Sättigung des Reichen lässt ihm keine Ruhe zu schlafen". הָמוֹן bedeutet ursprünglich: Rauschen, Geräusch, dann: dass Geräusch, das eine grosse Menschenmenge hervorbringt, dann: Menge überhaupt, hier: Menge von Besitzthümern, Reichthum, vergl. Ps. 37, 16. — V. 10. „Mehrt sich das Gut, so mehren sich, die es verzehren". Man denkt hiebei fast allgemein an die zahlreiche

und kostspielige Dienerschaft, welche der Reiche zu halten genöthigt ist. Allein näher liegt es doch, zunächst an die Ausbreitung der Familie zu denken, wodurch sich der zusammengebrachte Besitz wieder zertheilt. Ueberhaupt scheint es, dass, wenn man hier an das Kostspielige einer zahlreichen Dienerschaft denkt, damit eine moderne Anschauung falscher Weise auf jene Verhältnisse angewendet wird, indem eine grosse Dienerschaft nur da sehr kostspielig ist, wo sie gemiethet werden muss, in den Ländern aber, wo Sklaverei oder Leibeigenschaft herrscht, vielmehr den Reichthum ihres Herrn zu vermehren beiträgt. — „und welches Glück hat sein Besitzer ausser dem Anschauen seiner Augen“. Dies hat den Sinn, dass der Reiche seinen Reichthum doch nicht erschöpfend geniessen kann und seine vorzüglichste Freude nur im Gefühl des Besitzes besteht. — Die Pluralform בְּעָלִים „Herr“ wird immer ihrer Bedeutung gemäss als Singular construirt. — V. 11. Wer anstrengende körperliche Arbeit zu verrichten hat, wie der Landmann, welcher hier wohl vorzugsweise unter dem עֹבֵד zu verstehen ist (vergl. Gen. 4, 2. Provv. 12, 11), der kräftigt seinen Körper so, dass er nicht ängstlich seine Speise abzumessen braucht und ihm dabei doch die volle Erquicklichkeit des Schlafes nie fehlt, während der Reiche bei seiner Lebensweise, welche die Kraft des Körpers durch Unthätigkeit aufreibt, um so weniger den übermässigen Genuss von Speise und Trank ertragen kann, wozu er so viel mehr Versuchung hat als der Arme, und ihm durch solches Uebermass zugleich mit dem vollen Gefühl der Gesundheit auch das eigentlich Erquickliche der Ruhe des Schlafes entzogen wird. Mehrere Ausleger nehmen שָׂבָע in der Bedeutung: „Ueberfluss, Reichthum“ und erklären dann, dass der Reichthum dem Reichen den Schlaf raube durch die ängstliche Sorge, seinen Besitz gefährdet zu sehen. Allein dies passt nicht zum ersten Versgliede, nach welchem auch diese zweite Vershälfte nothwendig von dem körperlichen Zustande verstanden werden muss. — Ueber die Construction הַשָּׂבָע לֶעָשִׁיר „die Sättigung *des* Reichen“ vergl. *Ewald* §. 292 a.

V. 12—16. wird weiter ausgeführt, wie der Reichthum seinem Besitzer zur grössten Qual gereichen kann und in jedem Falle ein durchaus vergängliches, bestandloses Gut ist. „Es giebt ein schweres Uebel, welches ich sah unter der Sonne: Reichthum von seinem Herrn zum eignen Unglück aufbewahrt. Und es geht zu Grunde dieser Reichthum durch bösen Unfall und zeugt er einen Sohn, so besitzt dieser nicht das Geringste. Gleichwie er nackt ausging aus seiner Mutter Leib, so wird er auch nackt davongehen, wie er kam, und nicht das Geringste wird er davontragen für seine Mühe, was er in seiner Hand mitnähme, das ist auch ein böses Uebel: grade wie er kam so wird er gehen und was hat er für Vortheil, dass er sich um den Wind mühte. Auch verzehrt er alle seine Tage in düsterem Sinn und unmuthig ist er gar sehr in seinem Kummer und Aerger.“ V. 12. 13. hat den Sinn, dass derjenige, welcher sein Herz ganz an den Reichthum hängt, sich dadurch insofern dem gröss-

ten Unglück aussetzt, als der Verlust desselben ja immer möglich ist, ein solcher Verlust ihm aber bei seinem geldliebenden Sinn das Fundament seines ganzen Lebensglücks zerstören muss. Besonders bitter wird ihm sein (V. 13 b), dass seine Kinder, die im Ueberfluss und in der Erwartung grossen Besitzes aufgewachsen sind, nun nicht das Geringste von seinen mühsam zusammengerafften Schätzen erhalten werden. — V. 14. knüpft Koheleth den allgemeineren Gedanken an, wie der Reiche seine Güter jedenfalls nur für die kurze Dauer des menschlichen Lebens besitze und sie ihm unvermeidlich durch den Tod entrissen werden. Der Vers bezieht sich nicht unmittelbar auf den armgewordnen Reichen oder dessen Sohn, wovon V. 13. die Rede war, denn diese Beziehung, welche mehrere Ausleger annehmen, giebt desshalb einen schiefen Gedanken, weil Jener schon vor seinem Tode seines Reichthums wieder beraubt ist. Es ist vielmehr nur im Allgemeinen an einen reichen, geldliebenden Mann zu denken. — Ueber die Form יֵלֵךְ für יוֹלִיךְ vergl. Mich. 3, 4. 6, 13. Ps. 21, 2. — Zu dem Inhalt des Verses vergl. Hiob 1, 21. Ps. 49, 11. 1 Tim. 6, 7. — V. 16. „auch alle seine Tage verzehrt er in Dunkelheit“, d. h. in trübem, düsterem Sinn; seine leidenschaftliche Gier lässt ihn nie zu klarer Heiterkeit gelangen und so „verzehrt er seine Tage“, d. h. er bringt sie fruchtlos hin, er raubt sich selbst den wahren Gewinn des Lebens. Viele Ausleger wollen nach LXX, welche übersetzen: ἐν πένθει, statt יֹאכֵל lesen וָאֵבֶל. Im zweiten Gliede soll dann ferner statt וְחָלְיוֹ gelesen werden וָחֳלִי und כָּעַס soll nicht als Verbum, sondern als Substantiv punktirt werden: כַּעַס. Danach wäre zu übersetzen: „alle seine Tage sind in Finsterniss und Trauer und in Unmuth und Kummer und Aerger.“ Eine Aenderung der recipirten Lesart ist nun allerdings nöthig, da dieselbe in der zweiten Vershälfte durchaus keinen Sinn giebt, allein es bedarf keineswegs einer so durchgreifenden Aenderung, da man durch eine viel einfachere Conjectur einen passenden Sinn herstellen kann. Man braucht nur mit *Hitzig* statt וְחָלְיוֹ zu lesen בְּחָלְיוֹ: „er ist unmuthig in seinem Verdruss und Aerger.“ Dagegen scheint es nicht angemessen כַּעַס als Substantivum zu fassen und zum Vorhergehenden zu ziehen, wie *Hitzig* will, so dass zu übersetzen wäre: er zehrt seine Tage und er zehrt Unmuth. Wenn man auch an sich vielleicht sagen könnte אכל כעס, so könnte man es doch keinenfalls in dieser Verbindung sagen: er zehrt seine Tage und Unmuth, da אכל zu diesen beiden Objecten in ganz verschiedener Beziehung stehen würde.

Von diesen Betrachtungen menschlicher Verkehrtheit und Schwäche wendet sich Koheleth in V. 17—19. wieder dazu, das hervorzuheben, was er schon früher mehrfach als das sicherste, realste Gut hingestellt hat, die unmittelbare Freude am Leben, welche aber als eine durchaus ethische, geheiligte erscheint, indem sie als köstlichstes Geschenk Gottes bezeichnet wird, das der Mensch nicht selbst sich zurechtgestalten, sondern nur dankbar empfangen kann. „Siehe da, was ich gut fand! Dass es wohlgethan sei, zu essen und zu

trinken und Gutes zu schauen bei all' seiner Mühe, mit der man sich müht unter der Sonne die Zahl der Tage seines Lebens, welche Gott ihm giebt, denn das ist sein Theil. Auch wenn einem Menschen Gott Reichthum giebt und Schätze und ihn ermächtigt, davon zu essen und sein Theil davonzutragen und sich zu freuen bei seiner Mühe, das ist eine Gabe Gottes. Denn nicht viel wird er gedenken der Tage seines Lebens, denn Gott gewährt ihm ja die Freude seines Herzens.« Der wesentliche Inhalt dieser Verse ist schon früher bei ähnlichen Stellen erörtert. Das Suffixum in עֲמָלוֹ V. 17. bezieht sich auf das nicht angegebene, aber leicht zu ergänzende Subject: der Mensch. Vergl. über solche Beziehung des Suffixes auf ein ganz unbestimmt gelassenes Subject C. 7, 1. Ps. 4, 8. 65, 10. Zach. 5, 6. — V. 18. הִשְׁלִיטוֹ heisst hier: Jemandem das Vermögen zu Etwas geben, Jemanden zu Etwas ermächtigen. — V. 19. hat den Sinn, dass ein Mensch, der die wahre, von Gott verliehene Freude in sich trägt, nicht sorgenvoll grübelt über Zukunft und Vergangenheit seines Lebens. *Ewald* übersetzt das erste Versglied: „weil er doch nicht viel an seine Lebenstage denken kann“, das soll heissen: weil Andenken und Genuss des Lebens ja doch nicht lange dauert. Allein bei dieser Auffassung würde die im zweiten Versglied ausgesprochene Begründung nicht passen. — Das zweite Versglied ist eigentlich zu übersetzen: Gott hört, erhört ihn, mit der Freude seines Herzens, d. h. er verleiht, schenkt sie ihm, vergl. Ps. 65, 6. 69, 14. 143, 1.

C. 6, 1—6. schildert Koheleth das traurige Schicksal eines Menschen, der im Besitz der Fülle irdischer Güter nicht dazu gelangt, dieselben zu geniessen. „Es giebt ein Uebel, welches ich unter der Sonne sah und gross ist es für den Menschen. Ein Mensch, dem Gott Reichthum und Schätze und Ehre giebt und Nichts mangelt, was seine Seele wünscht, aber Gott giebt ihm nicht das Vermögen, davon zu essen, sondern ein Fremder verzehrt es; das ist eitel und ein böses Uebel. Wenn Einer Hundert zeugt und viele Jahre lebt und viel sind die Tage seiner Jahre, aber seine Seele wird nicht satt vom Guten und auch ein Grabmal hat er nicht; ich sage, besser als er ist die Fehlgeburt. Denn in's Nichts kam dieselbe und in Finsterniss ging sie und in Finsterniss ward verhüllt ihr Name. Auch die Sonne sah sie nicht und kannte sie nicht — mehr Ruhe hat diese als Jener. Denn lebte er zweimal tausend Jahre und hätte Freude nicht geschaut — geht nicht Alles an einen Ort?“ — V. 1. וְאֵינֶנּוּ חָסֵר לְנַפְשׁוֹ übersetzen Einige: und Nichts fehlt seiner Seele, allein dieser Auffassung widerspricht das Suffixum in אֵינֶנּוּ. Es ist zu übersetzen: er ermangelt Nichts für seine Seele, wie schon LXX: οὐκ ἔστι ὑστερῶν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ. — Ueber die Construction von חָסֵר mit מִן vergl. C. 4, 8. — Den Sinn von V. 2. fasst *Ewald* so, dass jener Reiche desshalb nicht im Stande sei, sein Gut zu geniessen, weil ja dasselbe durch mächtige Feinde geraubt werden könne. Allein diese Auffassung passt nicht in den Zusammenhang, da in V. 3. und 6. bestimmt angedeutet liegt, dass

der Reiche, von dem hier die Rede ist, sein ganzes Leben hindurch im Besitz seiner Güter bleibe. Der Gegensatz liegt nicht im Besitz und nachherigen Verlust, sondern in dem Besitzen und Nichtgeniessen-können, in welchem Gegensatz besonders stark hervortritt, wie durchaus relativ der Werth aller irdischen Güter ist, da der Mensch dasjenige, was er vorzugsweise sein Eigenthum nennt, oft nach seinem Wunsche zu gebrauchen gänzlich verhindert ist. Unter dem אִישׁ נָכְרִי ist demnach hier nicht ein räuberischer Feind zu verstehen, sondern der Erbe, welchen der frühere Besitzer durch seine Güter bereichert, ohne dass er selbst aus ihnen irgendwelche Freude geschöpft habe. — V. 3. wird die Schilderung des Glücks eines solchen Reichen noch dadurch gesteigert, dass ihm auch Reichthum an Nachkommen und längstes Leben beigelegt wird, wobei er dennoch elender ist als die Fehlgeburt, wenn ihm nicht vergönnt ist, an dem Guten, das er so reichlich besitzt, sich auch wirklich zu sättigen. — Zu מֵאָה ist „Kinder, Söhne“ zu ergänzen, über welche Auslassung nach dem Verbum יָלַד oder הוֹלִיד vergl. 1 Sam. 2, 5. Gen. 5, 3. — Schwierig ist der Sinn der Worte: וְגַם־קְבוּרָה לֹא־הָיְתָה לּוֹ und *Hitzig* ist desshalb der Ansicht, dass diese Worte ein fremder Zusatz seien, zuerst zum ersten Gliede von V. 5. an den Rand geschrieben und von da an die unrechte Stelle in den Text gekommen. Aber diese Annahme hat keinen äusseren Anhaltspunkt, auch lässt sich eine passende Verbindung dieser Worte mit dem Hauptgedanken finden. Koheleth will sagen: wenn ein solcher Reicher, der seinen Schätzen bei Lebzeiten keinen Genuss abzugewinnen weiss, der nicht satt wird vom Guten, auch nach seinem Tode nicht etwa in der Erinnerung des nachfolgenden Geschlechts geehrt und geliebt fortlebt (worin doch noch ein, wenn auch schattenhaftes, Glück gesehen werden könnte), sondern vielmehr bei seinen Nachkommen und Erben eine solche Gleichgültigkeit und Verachtung findet, dass ihm nicht einmal ein ehrenvolles Begräbniss als Zeichen der Achtung und Pietät zu Theil wird, dann zeigt sich recht in voller Düsterheit das Unglückliche eines solchen Lebens, das sein eigentliches Ziel verfehlt hat, das bei seiner wirklichen inneren Armuth und Ohnmacht durch den Schein des Glückes, der es täuschend umgiebt, nur noch mehr gepeinigt wird und elender muss ein solcher um sein Leben betrogener Mensch erscheinen, als die Fehlgeburt, die im Entstehen gleich wieder untergeht. — Diese Vergleichung mit der Fehlgeburt wird V. 4. 5. weiter ausgeführt. „Denn in Nichtigkeit kam sie“, d. h. sie fällt sogleich der Vernichtung anheim, „und in Finsterniss geht sie“, indem sie gar nicht an das Licht kommt, „und in Finsterniss wird ihr Name bedeckt“, man spricht nicht von ihr, sie erhält keinen Namen, sie wird der absoluten Vergessenheit preisgegeben.

V. 7—9. wird die Frage aufgeworfen, welchen Vorzug der Weise vor dem Thoren habe, da das ganze menschliche Leben ein ewig unbefriedigtes Haschen nach Genuss sei. Darauf wird geantwortet, dass der Weise dadurch sich auszeichnet, dass er nicht das verderbliche Streben nach sinnlichem Genusse hegt, sondern sich mit

rein geistigem Genusse begnügt. „Alle Mühe des Menschen ist zu seinem Genuss, dennoch wird das Verlangen nicht gestillt. Doch welchen Vorzug hat der Weise vor dem Thoren, welchen Vorzug der Arme, der es versteht vor den Lebenden zu wandeln? Besser ist das Anschauen der Augen, als das Wallen der Begier; auch das ist eitel und windiges Streben.“ V. 7. schliesst sich in der Weise an das Vorhergehende an, dass der V. 1—9. ausgesprochene Gedanke erweitert wird. Das Schicksal jenes Reichen, der nicht zum Genusse seiner Reichthümer kommt, ist in gewisser Weise das Schicksal aller Menschen; Alle streben nach Genuss, Niemand erreicht ihn. — כִּי in V. 8. drückt hier einen Gegensatz zum Vorhergehenden aus, vergl. Ps. 22, 10. 141, 8. Jes. 2, 6. — „Der es versteht, vor den Lebenden zu wandeln“, d. h. der sich auf die rechte Lebensführung versteht. *Ewald* fasst יוֹדֵעַ adjectivisch und nimmt die Redensart „vor den Lebenden wandeln“ in der allgemeinen Bedeutung „leben.“ Danach übersetzt er: „Was nützt es dem verständigen Dulder, vor den Lebenden zu wandeln.“ Allein יוֹדֵעַ kann nicht wohl als Adjectivum gefasst werden, ausserdem ist es natürlicher, den Infinitiv לַהֲלֹךְ von dem unmittelbar vorhergehenden יוֹדֵעַ abhängen zu lassen, als von dem entfernteren מַה־יּוֹתֵר. — V. 9. „Das Anschauen der Augen“, d. h. das Anschauen mit den Augen, das blosse Betrachten. — הֲלָךְ־נָפֶשׁ „Das Gehen der Begierde“ bezeichnet hier die unruhig wechselnde, leidenschaftliche Bewegung, welche die Begierde erzeugt, vergl. Exod. 9, 23. Ps. 73, 9. 91, 6. — Der Gedanke des Verses ist, dass der einzige dauerhafte Genuss des Lebens in der ruhigen Betrachtung dessen, was dasselbe Anmuthiges und Schönes darbietet, besteht, ohne dass diese geistige Freude sich mische mit der Begierde des Besitzens, des sinnlichen Geniessens. In dieser Freude der geistigen Betrachtung besteht aber grade der Vorzug des Weisen vor dem Thoren, nach welchem in V. 8. gefragt war, denn nur der Weise kann vermöge der gereiften Bildung und reinen Stimmung seines Geistes aus der Betrachtung der Welt eine gediegene Freude schöpfen. — Die letzten Worte von V. 9.: „auch das ist eitel und windiges Streben“ beziehen sich nicht auf den unmittelbar vorhergehenden Gedanken, sondern auf den ganzen Abschnitt. Denn obwohl hier zuletzt in V. 9. noch ein Trost für den Weisen angegeben ist, so sind doch die in diesem Abschnitt angestellten Betrachtungen im Ganzen so trüber Art, dass hier als Nachklang der vorherrschenden düsteren Stimmung passend der Klageruf über die Nichtigkeit aller menschlichen Dinge wiederholt werden kann.

Der Abschnitt C. 6, 10—8, 15. enthält Klagen über verschiedene trübe Lebenserscheinungen vermischt mit vielen einzelnen ethischen Belehrungen und Ermahnungen und kommt am Schlusse auf den Satz zurück, dass das einzige Gut für den Menschen sei die von Gott ihm geschenkte Freude am Leben. — V. 10—12. wird zunächst eine Klage ausgesprochen über die Ungewissheit, das aufzufinden, was dem Menschen wahrhaft heilsam ist. Namentlich dess-

halb scheint dies schwer, weil der Mensch einer ewigen Nothwendigkeit unterliegt, über die er sich nicht erheben kann. Die Stelle erinnert an die ausgeführteren Darstellungen desselben Gedankens C. 1, 2—11. 3, 1—9. und dadurch, dass die Rede so zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt, wird der Anfang eines neuen Abschnittes bezeichnet. „Was geworden ist, dessen Name wurde schon vorlängst genannt, und bekannt ist, dass es der Mensch ist und dass er nicht rechten kann mit dem, der stärker ist als er. Denn es giebt viel Worte, die viel Dampf machen, was für Vortheil ist das dem Menschen? Denn wer weiss, was gut ist dem Menschen im Leben die Zahl der Tage seines eiteln Lebens, die er vollbringt, wie ein Schatten, denn wer verkündigt dem Menschen, was nach ihm sein wird unter der Sonne.“ V. 10. „Was geworden ist“, d. h. was jetzt ist, „schon vorlängst wurde genannt sein Name“, d. h. es ist schon gewesen in der Vergangenheit als etwas längst Bekanntes, dessen Natur schon gänzlich erforscht ist. — „und gewusst wird, dass es der Mensch ist“, d. h. dass der Mensch derjenige ist, auf welchen der vorhergehende Satz namentlich anwendbar ist, indem das menschliche Geschlecht von Alters her in gleicher Weise die gleichen Bahnen wandelt, immer die nachfolgende Generation in ewiger Wiederholung die Kreise durchläuft, welche die vorangegangene durchmessen hat. — „und dass er“, der Mensch, „nicht rechten kann mit dem, der stärker ist als er“, d. h. mit Gott. Gott hat diesen gleichförmigen Kreislauf des menschlichen Daseins geordnet und weil er der Allmächtige ist, so kann der Mensch diesen Kreis nicht durchbrechen, er kann nicht einmal mit Gott rechten über diese seine Eingeschränktheit. — דִּין heisst hier: mit Jemandem einen Rechtsstreit führen, rechten, in welcher Bedeutung das Niphal נָדוֹן steht 2 Sam. 19, 10. — V. 11. „denn es giebt der Worte viel, die viel machen Eitelkeit“, die nur ein eitles, unfruchtbares Geschwätz erzeugen. Es bezieht sich dies wohl auf die zu Koheleths Zeiten sich schon ausbildende jüdische Schulgelehrsamkeit, die sich im Formalismus verlor. Auf die Verkehrtheit dieser Richtung, welche sich später vollständig im Pharisäismus ausbildete, wird hier treffend hingewiesen durch die Frage: „welcher Gewinn ist das für den Menschen?“ Eine solche unlebendige Weisheit kann keine lebendige Frucht schaffen, sie vermag nicht zu erfüllen die praktische Aufgabe aller Religion, das Heil der Menschen zu schaffen. — Zu עָשָׂה יְמֵי חַיִּים vergl. im Griechischen die Redeweisen *ποιεῖν χρόνον*, AG. 15, 33; *ποιεῖν ἐνιαυτόν*, Jac. 4, 13; im Lateinischen dies facere, Cic. ad Attic. 5, 20. — כַּצֵּל nehmen viele Ausleger als Apposition zu יְמֵי חַיִּים „er vollbringt die Tage seines Lebens, wie einen Schatten“, so dass das Leben selbst ein Schatten genannt wäre. Allein, obwohl dieses Bild gewöhnlich ist, so wäre doch der Ausdruck sehr hart, da man עָשָׂה doch mit צֵל unmittelbar nicht würde verbinden können. Einfacher übersetzt man: „er bringt die Tage seines Lebens hin, wie ein Schatten“, er ist selbst ein Schatten, seine Existenz ist eine schattenhafte.

Cap. 7, 1—7. enthält mehrere Sprüche, die das Gemeinsame haben, dass sie ermahnen, sich der ernsteren Seite des Lebens zuzuwenden, dem Herben, Strengen, Harten sich nicht zu entziehen, weil daraus allein wahrer Lebensgewinn entspringt, zu meiden gehaltlose Lustigkeit, leichtfertige Oberflächlichkeit, welche nur ein Zeichen ist der inneren Leerheit und Hohlheit und welche den Menschen zu schwächlicher Weichlichkeit entarten macht. — V. 1. „Besser ein guter Name als köstliche Salbe, besser der Tag des Todes als der Tag der Geburt“. שֵׁם heisst hier: „der *gute* Name“, der gute Ruf, vergl. Provv. 22, 1. In der Zusammenstellung von שֵׁם und שֶׁמֶן ist der Gleichklang wohl vom Verfasser beabsichtigt. *Ewald* giebt diese Paronomasie wieder: „Besser des guten Namens Luft, als guter Salben Duft“; einfacher *de Wette*: „Besser ein gut Gerücht als gute Gerüche“. Dieselbe Paronomasie findet sich Hohel. 1, 3. — Die beiden Glieder dieses Verses scheinen dem Sinne nach auf den ersten Anblick gar nicht zusammenzuhängen und mehrere Ausleger nehmen an, dass wirklich kein Gedankenzusammenhang zwischen den beiden Vershälften zu finden sei. Allein dies wäre doch bei einem Verse, der durchaus den Charakter einer Gnome, einer für sich bestehenden Sentenz trägt, ganz ohne Beispiel in der hebräischen Spruchdichtung. Von den Auslegern, die sich bemühen, einen Zusammenhang der beiden Versglieder nachzuweisen, bezieht *Knobel* das zweite Glied speciell auf den Thoren. Für ihn sei der Todestag besser als der Geburtstag, weil er ihn von der Verachtung befreie, die er im Leben erfährt, und ihn in Vergessenheit bringe, während der Geburtstag ihn in ein Dasein führe, wo er nur Verachtung erfährt. Allein es ist ganz willkürlich, das zweite Versglied ausschliesslich auf den Thoren zu beziehen, da dies nicht im Mindesten angedeutet ist. Noch künstlicher sind die übrigen Erklärungsversuche. Am Besten scheint sich in folgender Weise ein Zusammenhang herstellen zu lassen. Weil der gute, ruhmvolle Name, welcher eine ideale Existenz bei der Nachwelt begründet, werthvoller ist als aller Sinnengenuss, wie er z. B. durch köstliche Salben bewirkt wird, so muss auch der Todestag glückbringender erscheinen als der Tag der Geburt, denn nach dem Tode erst erhebt sich jene ideale Existenz des Nachruhms zu ihrer vollen Kraft und Reinheit, während die äusseren Freuden und Genüsse, die man für einen Menschen am Tage seiner Geburt zu hoffen pflegt, die Freuden, welche an das Bestehen seines sinnlichen Lebens geknüpft sind, sich als nichtiger und eitler herausstellen, als die Freude, welche der Gedanke eines geistigen Fortlebens in der Erinnerung der Nachwelt gewährt. — Ueber die Beziehung des Suffixes in הִוָּלְדוֹ auf ein ganz unbestimmt gelassenes Nomen vergl. *Ewald*, §. 272 b.

In V. 2—4. sind drei parallele Sprüche enthalten, welche den gemeinsamen Gedanken aussprechen, dass eine ernste, selbst trauervolle Stimmung dem Menschen heilsamer sei als eine betäubende, inhaltsleere Fröhlichkeit. „Besser zu gehen ins Trauerhaus als zu gehen ins Trinkhaus, weil das das Ende aller Menschen ist und der

Lebende es zu Herzen nimmt. Besser Traurigkeit als Lachen, denn bei trauerndem Antlitz ist das Herz heiter. Das Herz der Weisen ist im Trauerhause, das Herz der Thoren im Freudenhause«. בֵּית־אֵבֶל bezeichnet wohl vorzugsweise ein Haus, in welchem durch einen Todesfall Trauer eingetreten ist. Die Eindrücke, welche ein solches Trauerhaus macht, sind dem Menschen heilsam, weil sie ihn an das Ende alles Irdischen erinnern, »weil dies das Ende ist jegliches Menschen«, und weil sie ihn dadurch zur ernsten Einkehr in sich selbst, zur besonneneren, strengeren Lebensführung antreiben. Heilsamer sind solche Eindrücke als eine sinnenbetäubende Lustigkeit, wie sie im בֵּית מִשְׁתֶּה gefunden wird, heilsamer also als die Art von Fröhlichkeit, welche durch gewaltsame Aufregung der animalischen Lebensgeister erzeugt wird. — V. 3. drückt den Gedanken des vorhergehenden Verses noch allgemeiner aus. רֹעַ פָּנִים eigentlich: »das Schlechtsein, Hässlichsein, Entstelltsein des Gesichtes« bezeichnet hier den Ausdruck der Trauer in den Gesichtszügen, vgl. Gen. 40, 7. Nehem. 2, 2. Der Gedanke des zweiten Versgliedes, dass bei trauerndem Antlitz das Herz heiter sei, hat auf den ersten Blick etwas Auffallendes. Dass aber die Redensart יִיטַב לֵב dennoch hier die Bedeutung hat: »das Herz ist heiter«, ergiebt sich aus dem constanten Sprachgebrauch des alten Testamentes, vergl. 11, 9. Richt. 19, 6. 9. 1 Kön. 21, 7. Ruth. 3, 7. Man kann desshalb nicht, wie mehrere Ausleger wollen, übersetzen: durch Traurigkeit des Antlitzes wird das Herz gut, d. h. es wird gebessert. Der Sinn ist vielmehr, dass die Traurigkeit, während sie die mehr äussere, sinnliche Lebensregsamkeit, die sich in anmuthig beweglichem Mienenspiel ausdrückt, herabstimmt, doch eine wohlthätige Wirkung ausübt auf das Innere des Gemüths, indem sie den Menschen gesammelter, stiller, inniger und tiefer macht und so in ihm einen fruchtbaren Boden für das wahrhaft Beseligende bereitet. So muss es als ein durchaus richtiger Gedanke erscheinen, dass unter dem trauervollen Antlitz oft eine höhere Heiterkeit zu finden ist als unter Zügen, die den Ausdruck lebhafter Fröhlichkeit tragen. — V. 4. enthält eine Schlussfolgerung aus dem Vorhergehenden. Ist eine traurige, ernste Stimmung heilsamer als ausgelassene, lärmende Fröhlichkeit, so ergiebt sich, dass jene besonders dem Weisen eigen sein wird, diese dem Thoren.

V. 5. 6. wird wiederum dargestellt, wie die ernste Strenge des Weisen der lärmenden Lustigkeit der Thoren vorzuziehen sei. »Besser zu hören die Rüge des Weisen als zu hören den Gesang der Thoren. Denn wie das Geräusch der Dornen unter dem Topfe, so ist das Lachen des Thoren; auch das ist eitel«. Unter den Liedern, von welchen in V. 5. die Rede ist, sind etwa solche lustige Gesänge zu verstehen, wie sie bei den Zechgelagen der Thoren erschallen. Besser zu hören als solche Aeusserungen einer abgeschmackten, sinnlosen Fröhlichkeit ist die Rede des Weisen auch dann, wenn sie ernste Rüge ausspricht, wenn sie also die Eigenliebe empfindlich verletzt. In V. 6. wird die Fröhlichkeit des Thoren mit einem Feuer von Dor-

nen verglichen, welches schnell aufflackert unter lautem Knistern, aber auch schnell wieder zusammensinkt, ohne eine intensive Wirkung hervorzubringen.

V. 7. hebt hervor, wie jedoch auch der Weise oft versucht werde, den ernsten Wahrheitssinn um äusseren Gewinnes willen zu verläugnen. „Doch das Unrecht bethört den Weisen und die Bestechung verführt das Herz“. Es ist hier vorzugsweise an einen Richter zu denken, der versucht wird, sich durch Ungerechtigkeit, Bestechlichkeit zu bereichern. Diese Versuchung ist für den Klugen oft besonders stark, weil er leichter die Gelegenheit zu solchem ungerechten Erwerb zu finden weiss und es ihn reizt, von seiner Klugheit auf Kosten Anderer Gebrauch zu machen. — „Die Bedrückung bethört den Weisen“, d. h. die Gelegenheit, Andere zu bedrücken. — מַתָּנָה steht hier, wie öfters, in der specifischen Bedeutung eines zum Zweck der Bestechung dargebrachten Geschenkes, vergl. Provv. 15, 27.

In V. 8. 9. ist eine Ermahnung zu ruhig abwartender Geduld enthalten. „Besser ist der Ausgang eines Dinges als sein Anfang, besser langmüthig als hochmüthig. Sei nicht hastig in deinem Sinne unwillig zu werden, denn Unwillen ruht im Schoosse der Thoren“. Die ersten Worte von V. 8.: „besser ist eines Dinges Ausgang als sein Anfang“ haben im Zusammenhang mit dem zweiten Versgliede den Sinn: es ist besser, den Verlauf, den Ausgang einer Sache, ruhig abzuwarten und dann erst zu urtheilen und zu handeln, als gleich am Anfang, ehe die Sache sich klar entwickelt hat, mit ungestümer Uebereilung einzugreifen. Jenes ruhige Abwarten ist aber grade die Eigenschaft des אֶרֶךְ רוּחַ, während der גְּבַהּ רוּחַ der „Hochmüthige“ ein Solcher ist, der sich immer zu vorzeitigem Eingreifen berechtigt glaubt und desshalb stets Verwirrung und Streit erregt. — In V. 9. bezeichnet רוּחַ, sowie auch der Ausdruck בְּחֵיקוֹ, dass der zornige Sinn etwas im Thoren besonders fest Wurzelndes, ihm dauernd Anhaftendes ist. —

V. 10. mahnt ab von den leeren Klagen über die Gegenwart in Vergleich mit den vergangenen besseren Tagen. „Sprich nicht: was ist es, dass die früheren Tage besser waren als diese? denn nicht aus Weisheit fragst du danach.“ Diese gewöhnliche Klage, dass die Gegenwart schlechter sei als die Vergangenheit, beruht in der Regel wohl auf Illusionen, indessen in jener Zeit war sie nicht ungegründet und Koheleth bestreitet auch nicht die Berechtigung zu dieser Klage in seiner Zeit; aber er erklärt es überhaupt für thöricht, solche Vergleichungen anzustellen, weil sie zur Unzufriedenheit mit der Gegenwart verleiten.

V. 11. 12. enthält ein Lob der Weisheit. „Weisheit ist so gut als Besitzthum und einen Vorzug giebt sie denen, welche die Sonne sehen. Denn im Schatten der Weisheit, im Schatten des Silbers, und ein Vorzug der Einsicht ist: die Weisheit verleiht Leben ihrem Besitzer.“ Das erste Glied von V. 11. nehmen mehrere Ausleger in dem Sinn, dass Weisheit mit Besitzthum gut sei, d. h. dass

der, welcher reich ist und dabei der rechten Einsicht nicht ermangelt, der wahrhaft Glückliche ist. Allein diese Auffassung passt nicht zum Gedankenzusammenhange, wonach es an dieser Stelle dem Verfasser nur darauf ankommt, den Werth der Weisheit hervorzuheben, während die Erwähnung des Werthes, welchen der Reichthum hat, nur zur erläuternden Vergleichung geschieht. Es ist vielmehr zu erklären: Gut ist Weisheit mit Besitzthum, d. h. wenn man Weisheit mit Besitz zusammenhält, vergleicht, so zeigt sie sich als gut, d. h. also: sie ist ebensogut, ebenso werthvoll als Reichthum. — „Die Sonne sehen“ ist poetischer Ausdruck für „leben“, wie das homerische ὁρᾶν φάος ἠελίοιο und bei lateinischen Dichtern diem videre. — יֹתֵר will *Hitzig* in der Bedeutung „*mehr*“ fassen: Weisheit ist so gut wie Besitzthum *und mehr* für die, welche die Sonne sehen. Aber dies wäre doch höchst schleppend und auch der Parallelismus des Versbaus würde auf diese Weise zerstört werden. יֹתֵר ist als adjectivisches Participium zu fassen, die Weisheit ist etwas Vorzügliches, Etwas, was einen Vorzug begründet. Dass יֹתֵר nicht im genus mit חָכְמָה übereinstimmt, erklärt sich daraus, dass es hier im neutralen Sinne steht und sich der substantivischen Bedeutung von יִתְרוֹן nähert. — V. 12. Insofern der Schatten Schutz darbietet gegen die drückende Sonnenhitze und stärkende Erfrischung gewährt, ist er hier zu fassen als bildliche Bezeichnung des Erquicklichen, Schützenden, Stärkenden überhaupt: ein Bild, welches dem Orientalen besonders nahe lag. Die beiden verglichenen Gegenstände sind hier ohne weitere Bezeichnung der Vergleichung neben einander gestellt: „im Schatten der Weisheit, im Schatten des Silbers“, d. h. wie das Silber, der Reichthum, Schatten giebt, Erquickung und Stärkung gewährt, so auch die Weisheit. — „und ein Vorzug der Einsicht ist: die Weisheit giebt Leben ihrem Besitzer“. Die Weisheit gewährt also dem Menschen nicht bloss eine äussere Stärke und äusseren Schutz in ähnlicher Weise wie der Reichthum, wie dies im ersten Versgliede ausgesagt war, sondern sie giebt ihm auch Etwas, was der Reichthum nicht geben kann, eine innere Kraft, ein reiches geistiges Leben.

V. 13. 14. wird der Gedanke ausgesprochen, dass, da Alles durch Gottes Willen unabänderlich geordnet ist, der Mensch mit der jedesmaligen Gegenwart sich zu bescheiden habe. „Siehe das Werk Gottes, denn wer kann gerade machen, was er krumm gemacht hat. Am Tage des Glücks sei glücklich und am Tage des Unglücks erwäge: auch diesen gleichwie jenen hat Gott geschaffen, auf dass der Mensch nicht das Geringste nach sich finde.“ Die Verbindung der beiden Glieder von V. 13 ist in folgender Weise zu fassen: „Betrachte das Thun Gottes“, dann wirst du finden, dass es ein ewiges, unabänderliches ist, „denn wer kann grade machen, was er krumm gemacht hat“, d. h. wer kann die Unvollkommenheiten, die Mängel wegschaffen und ausgleichen, die Gott im menschlichen Leben gewollt hat? Vergl. zu diesem Gedanken C. 1, 15. Hieraus wird V. 14. eine ethische Consequenz gezogen. „Am Tage des Guten“,

des Glücks, „sei im Guten“, im Glück, d. h. lass dich ganz von ihm umfangen und durchdringen, gieb dich ihm ganz hin. — „und am Tage des Unglücks siehe“ betrachte, erwäge, „auch diesen, wie jenen, hat Gott geschaffen, damit der Mensch nicht nach sich finde irgend Etwas“, nicht das Geringste, d. h. damit er in keiner Weise sicher auf die Zukunft rechnen könne, weil immer doch nur das geschieht, was Gott gewollt hat, damit sich der Mensch also absolut von Gott abhängig und einzig auf das von Gott in der Gegenwart ihm Verliehene beschränkt fühlen müsse. — *Ewald* zieht רְאֵה zum Vorhergehenden und übersetzt: „und den Tag des Unglücks siehe“, d. h. betrachte ihn, betrachte ihn ruhig. Dies soll den Sinn haben: ertrage ihn geduldig. — V. 15. enthält einen im Zusammenhang etwas abgerissen dastehenden Ausspruch über das Missverhältniss zwischen dem sittlichen Verdienst und den äusseren Lebensschicksalen der Menschen. „Alles sah ich in den Tagen meiner Nichtigkeit“, in meinen nichtigen Tagen, „es giebt einen Gerechten, der umkommt in seiner Gerechtigkeit“ d. h. mancher Gerechte kommt in seiner Gerechtigkeit um, „und es giebt einen Bösen, der lange lebt in seiner Bosheit“, mancher Böse lebt lange in seiner Bosheit. Zu הַאֲרִיךְ „lang machen“ ist zu ergänzen: sein Leben, womit etwa im Deutschen der populäre Sprachgebrauch zu vergleichen ist: „es lange machen“ für: „lange leben“. — Der Gerechte kommt um *in* seiner Gerechtigkeit“, d. h. während er ihr anhangt, ihr nachfolgt, was ihn nach dem gewöhnlichen Vergeltungsglauben doch eigentlich schützen müsste gegen die Angriffe des Unglücks. *Umbreit* u. A. übersetzen: der Gerechte geht unter *durch* seine Gerechtigkeit. Allein dieser Gedanke würde anderen Stellen des Buches widersprechen und auch in sprachlicher Hinsicht liegt die gegebene Erklärung näher. Koheleth will es nur als etwas Unerklärliches und Räthselhaftes hinstellen, dass oft die Schicksale der Menschen in entgegengesetztem Verhältniss zu ihrem Verdienste stehen. Wenn dieser Gedanke aber in Widerspruch zu stehen scheint mit anderen Stellen des Buches, wo die Vergeltungslehre festgehalten wird, so muss man erwägen, dass Koheleth hier nur einzelne besonders traurige Erscheinungen im Auge hat und nicht den Glauben an eine ethische Weltordnung überhaupt bestreitet, ferner, dass er auch bei jenen einzelnen trüben Erscheinungen nicht die Möglichkeit ausschliesst, dass dieselben einen höheren Grund haben könnten. Aber jedenfalls ist dieser Grund dem menschlichen Verstande nicht erkennbar und so muss diese Betrachtung immer einen niederbeugenden Eindruck machen. — V. 16—20. wird gelehrt, dass man nicht in pharisäischer Weise eine vollkommene Gerechtigkeit beanspruchen und eine solche bei Anderen fordern, auf der anderen Seite aber die wahre Gerechtigkeit festhalten solle, welches geschieht durch die gottesfürchtige Weisheit. „Sei nicht zu sehr gerecht und stelle dich nicht zu sehr weise, warum willst du dich selbst zu Grunde richten? Sei nicht zu ungerecht und sei nicht thöricht, warum willst du vor der Zeit sterben? Gut ist es, dass du das Eine ergreifest und

von dem Anderen nicht zurückziehest deine Hand, denn wer Gott fürchtet, entgeht dem Allem. Die Weisheit giebt dem Weisen Kraft, mehr als zehn Mächtige, welche in der Stadt sind. Denn kein Mensch ist gerecht auf Erden, dass er nur Gutes thue und nicht sündige«. V. 16. »Sei nicht gerecht sehr«, d. h. zu sehr, stelle dich nicht übermässig gerecht. Es bezieht sich diese Ermahnung auf ein pharisäisches Streben nach einer Gerechtigkeit, die als etwas äusserlich Vollendetes betrachtet werden könnte, die prätendirt, als etwas in seiner Erscheinungsform ganz vollkommenes angesehen zu werden. Diese Richtung mochte als Keim des späteren Pharisäismus zu Koheleths Zeiten wohl schon sehr hervortreten. — »und mache dich nicht weise übermässig«, stelle dich nicht als einen besonders Weisen hin, als Einen, der eine höhere Weisheit ausschliesslich besässe. — »warum willst du dich zu Grunde richten«? Eine solche Beanspruchung vollkommener Gerechtigkeit und Weisheit bringt den Menschen ins Verderben, indem sie nothwendig verbunden ist mit geistlichem Hochmuth und heuchlerischer Selbstgerechtigkeit, durch welche das strafende Gericht Gottes herbeigezogen werden muss. — In V. 17. wird vor dem anderen Extrem gewarnt. »Sei nicht zu sehr schlecht«, zu sehr ungerecht, »und sei nicht thöricht". Die Ueberzeugung, dass eine vollkommene Gerechtigkeit auf Erden nicht möglich sei, könnte leicht zum Indifferentismus gegen die Gerechtigkeit überhaupt, zu sittlicher Schlaffheit, führen. Dagegen wird hier eingeschärft, dass ein solcher Sinn ebenso sicher das Verderben herbeiführe, als jene heuchlerische Affectation einer vollkommenen Gerechtigkeit. — »warum willst du sterben, wenn noch nicht ist deine Zeit«, vor der Zeit, d. h. warum willst du dich freiwillig ins Verderben stürzen. Das frühe Sterben steht hier als Bezeichnung grossen Unglücks überhaupt. — V. 18. empfiehlt in Bezug auf das Vorhergehende die richtige Mitte zu halten. »Gut ist es, dass du ergreifest Dieses«, das Eine, »und nicht zurückziehest deine Hand von Jenem«, vom Andern, d. h. es ist der richtige Mittelweg, dass du weder in heuchlerischer Weise eine vollkommene Gerechtigkeit prätendirst, noch aber auch den sittlichen Ernst, die Strenge der sittlichen Zucht verläugnest. Das Mittel aber, diesen richtigen Mittelweg zu finden, ist die Gottesfurcht. »denn, wer Gott fürchtet, entgeht dem Allem«. Der Gottesfürchtige wird in Demuth anerkennen die Mängel seiner Gerechtigkeit, wird aber dennoch immer nach der höchsten, fleckenlosen Vollendung mit unvermindertem Eifer streben. — Einige Ausleger finden in diesen Versen den Sinn, der Mensch solle sich nur bis auf einen gewissen Grad wirklich gerecht erweisen und auch ein gewisses Mass von Ungerechtigkeit sei ihm heilsam. Diese Auffassung widerspricht nicht nur im Allgemeinen dem hohen sittlichen Ernste, der überall im Buche Koheleth hervortritt, sondern es würde auch einen völlig absurden Sinn geben, wenn V. 18. die Gottesfurcht als der wahre Weg angegeben wäre, um diese dem Menschen angeblich heilsame Mischung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu bewirken. — In V. 19. schliesst sich pas-

send an das Vorhergehende ein Lob der Weisheit an, indem sie es ist, welche vorzugsweise das rechte Mass und die feste Gestalt des ethischen Lebens zu schaffen vermag. Vergl. zu dem hier ausgesprochenen Gedanken Provv. 21, 22. 24, 5. — Zu der V. 20. angestellten Erwägung, dass Niemand vollkommen gerecht sei, führt eben die V. 19. gepriesene Weisheit und sichert so vor allem pharisäischen Stolze auf eigene Vollkommenheit. Ueber die Stellung der Verneinungspartikel אֵין vergl. *Ewald* 311 b.

V. 21. 22. wird die speciellere Ermahnung an das Vorhergehende angeschlossen, dass die Erwägung der eigenen Unvollkommenheit zur Nachsicht mit Anderen führen müsse. „Achte auch nicht auf alle Worte, die man redet, dass du nicht hörest deinen Knecht dich lästern. Denn auch viele Male weiss dein Herz, dass auch du Andere verwünscht hast", du weisst, dass auch du viele Male Andere verwünscht hast. פְּעָמִים רַבּוֹת, welches eigentlich im untergeordneten Satze stehen sollte, ist in den Hauptsatz gestellt. Solche verschlungene Verbindungen sind im Hebräischen überhaupt beliebt. Bemerkenswerth ist der Gebrauch von אֲשֶׁר im zweiten Gliede von V. 21. Es knüpft die Folgerung in ganz loser Weise an das Vorhergehende an und ist etwa durch so *dass* zu übersetzen, vergl. Deuter. 28, 27. 35. Mal. 3, 19. — Dass in V. 21. gerade die Lästerung des Knechtes gegen seinen Herrn genannt ist, während doch der Gedanke eigentlich allgemeinerer Art ist, hat darin seinen Grund, dass es besonders empfindlich ist, solche üble Nachrede von einem Diener zu hören, von dem man doch Achtung und persönliches Interesse für seinen Herrn erwarten darf.

V. 23. 24. enthält einen Ausruf über die Schwierigkeit, die Weisheit aufzufinden. „Alles dieses erprobte ich mit Weisheit, ich sprach: ich will weise werden, doch fern ist sie von mir. Fern ist es, was es ist, und tief, tief, wer kann es finden!" Im Vorhergehenden war, theils direct, theils indirect, der hohe Werth der Weisheit hervorgehoben. Dies wird noch fortgesetzt im Anfang von V. 23., indem Koheleth sagt: „Alles dieses erprobte ich mit Weisheit", wodurch die Weisheit als der Schlüssel zu einer tieferen Einsicht in das Leben bezeichnet wird. Diese Erwägung der Wichtigkeit der Weisheit muss den Entschluss erzeugen, dieselbe noch vollständiger zu gewinnen: „ich sprach, ich will weise werden". Allein auch bei diesem Bestreben zeigt sich die Mangelhaftigkeit alles Menschlichen, plötzlich tritt auch hier die niederschlagende Enttäuschung ein, die so hohe und herrliche Weisheit ist dem Menschen nur wenig erreichbar: „doch sie ist fern von mir". Damit ist allerdings nicht gemeint, dass der Mensch gar keine Weisheit besitzen könne, sondern nur dass ihm der volle Besitz nicht zu Theil werde, dass er nicht ganz sie sich aneignen kann, sie bleibt ihm immer etwas Fernes, obwohl nicht etwas absolut Unerreichbares. „Fern ist, was es ist", also: das eigentliche innere Wesen der Weisheit kann der Mensch nicht erkennen, „und tief, tief, wer mag es finden"! Die

Wiederholung עָמֹק עָמֹק drückt einen superlativischen Begriff aus, *Ewald* §. 303 c. Zu dem Gedanken der Stelle vergl. Hiob. C. 28., Sir. 24, 38. 39.

In dem Abschnitt V. 25—29. fasst man den Gedankenzusammenhang am einfachsten in folgender Weise. Zunächst schildert Koheleth die Grösse des Unglücks, wenn ein Mann von einem verbrecherischen Weibe verführt und beherrscht wird, dies führt ihn dann zu der Behauptung, dass das Weib überhaupt in sittlicher Hinsicht im Ganzen noch verderbter sei als der Mann, obwohl man dies nicht als eine ursprüngliche Anordnung Gottes betrachten dürfe. „Ich wandte mich in meinem Herzen, zu erkennen und zu erforschen, und zu suchen Weisheit und Klugheit und zu erkennen den Frevel als Thorheit und die Schlechtigkeit als Unsinn. Und ich fand Etwas bitterer als den Tod: das Weib, deren Sinn Netze und Schlingen sind und Fesseln ihre Hände. Siehe, dies fand ich, spricht Koheleth, Eins gegen das Andere haltend, um Klugheit zu finden. Was noch meine Seele suchte und nicht fand: einen Mann fand ich aus Tausenden, aber ein Weib fand ich unter allen diesen nicht. Nur, siehe, das fand ich, dass Gott den Menschen grade geschaffen hat, sie aber viele Ränke suchen". V. 25. leitet das Folgende ein, Koheleth spricht hier im Allgemeinen aus, dass er im Gebiete des ethischen Lebens eifrig geforscht habe: „ich wandte mich und mein Herz zu erkennen", d. h. ich wandte mich mit meinem ganzen Herzen, mit vollem Eifer zu dieser Erforschung. Im zweiten Versgliede ist die Construction bemerkenswerth: zu erkennen Frevel Thorheit und Schlechtigkeit Unsinn", d. h. zu erkennen den Frevel *als* Thorheit und die Schlechtigkeit als Unsinn, vergl. *Ewald* §. 284 b. In V. 26. giebt Koheleth an, was ihm bei dieser seiner ethischen Lebensbetrachtung besonders aufgefallen sei. אֲשֶׁר ist mit dem Suffixum in לִבָּהּ zu verbinden und הִיא ist als nachdrücklich hinweisend zu fassen: sie, deren Herz Netze und Schlingen sind. Vergl. zu dieser Schilderung Provv. 5, 4. 22. 23. 7, 22. 23. 22, 14. In der zweiten Hälfte von V. 26. wird es als ein besonderes Zeichen des göttlichen Schutzes hingestellt, wenn Jemand vor solcher verderblichen Verführung bewahrt wird, während der Sünder zur Strafe seiner Sünden der Versuchung preisgegeben wird: „Wer gut ist vor Gott", d. h. wer ihm wohlgefällig ist wegen seiner Frömmigkeit, „der wird gerettet", nämlich vor dieser Gefahr, „der Sünder aber wird durch sie gefangen". V. 27. leitet wieder das Folgende ein. זֶה bezieht sich auf das im folgenden Verse Ausgesagte. Statt אמרה קהלת ist zu lesen אמר הקהלת, weil קהלת sich sonst niemals als femininum construirt findet, vergl. 1, 2. 12, 10. — „Eins gegen Eins", Eins gegen das Andere, „um zu finden Klugheit", d. h. indem ich Eins gegen das Andere hielt, eine vergleichende Betrachtung anstellte, um auf diese Weise die wahre Einsicht zu finden. — V. 28. „Was noch suchte meine Seele und nicht fand", das ist Folgendes: „einen Mann", d. h. einen gerechten, frommen Mann fand ich aus Tausenden, „aber ein Weib habe ich nicht gefunden unter

allen diesen“, d. h. unter Tausenden. Man darf den Ausdruck in diesem Verse nicht so pressen, als wolle Koheleth sagen, dass sich bei den Weibern überhaupt keine Gerechtigkeit und Frömmigkeit finde, der Ausdruck ist durchaus hyperbolisch und will nur sagen, dass sie sich noch weniger finde, als bei den Männern. Diese hier ausgesprochene Ansicht hat ihren religiösen Stützpunkt in Gen. C. 3., vgl. auch Sach. 5, 8. Zu beachten ist aber, dass Koheleth hier, gemäss dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden, nicht meinen kann, dass das Weib überhaupt an sittlicher Kraft dem Manne nachstehe, dass es etwa die Anlage zur Sittlichkeit selbst im geringeren Grade habe, sondern nur meint, dass im Weibe leicht die Sünde einen gefährlicheren, verderblicheren Charakter annimmt (vergl. V. 26.), indem das Weib mehr versucht ist, Andere durch Falschheit und Hinterlist zu Grunde zu richten, mehr geneigt zu Täuschung und Verstellung. — אָדָם ist hier in der Bedeutung „Mann“ gebraucht, wie im Griechischen ἄνθρωπος für ἀνήρ, im Lateinischen homo für vir, und im Französischen homme. — In V. 29. wird das Missverständniss abgewehrt, als sei solche Verderbtheit der menschlichen Natur von Gott ausgegangen. Unter חִשְּׁבֹנוֹת sind die Falschheiten, Ränke und Tücken zu verstehen, welche die Menschen gegen einander ausüben. *Ewald* nimmt es dagegen in dem Sinne: unnütze Spitzfindigkeiten. Nach ihm ist der Gedanke des Verses, dass der Mensch von Geburt unschuldig und einfach, grade und redlich erschaffen, im Gewirre des Lebens sich selbst unnöthige Fragen und Grübeleien schaffe, welchem Hange zum Klügeln man nicht einseitig nachgeben, vielmehr unnütze Spitzfindigkeiten aufgeben soll, wie z. B. die über die schlechtere Natur des Weibes. Aber bei dieser Erklärung müsste man die Bedeutung der Worte יָשָׁר und חִשְּׁבֹנוֹת zu sehr erweitern und der Vers würde sich weniger leicht an das Vorhergehende anschliessen.

C. 8. enthält in seiner ersten Hälfte eine Reihe einzelner Sprüche. V. 1. zunächst schildert die Herrlichkeit der Weisheit. „Wer ist wie der Weise? und wer weiss die Deutung dieses Wortes: die Weisheit des Menschen erhellt sein Angesicht und die Härte seines Angesichts löst sich auf“? In כְּהֶחָכָם ist die gewöhnliche Zusammenziehung כֶּחָכָם wieder aufgelöst, wie sich dies zuweilen bei späteren Schriftstellern findet, vergl. Ez. 40, 25. 47, 22. 2 Chron. 10, 7. 25, 10; *Ewald* §. 244 a. — „und wer kennt die Deutung des Wortes?“, nämlich des im 2ten Gliede folgenden Ausspruchs. Diese Frage drückt aus, dass nur Wenige den wahren Werth der Weisheit verstehen. — פֵּשֶׁר ist ein chaldäisches Wort, vergl. Dan. 2, 4—7. 24—26. 4, 6. 15. — „Die Härte seines Angesichts wandelt sich“, verwandelt sich. עֹז heisst hier: Härte, Starrheit, vergl. die verwandten Redensarten עַז פָּנִים Deuter. 28, 40. Dan. 8, 20., und הֵעֵז פָּנִים Provv. 7, 14. Man darf aber die Bedeutung von עֹז an dieser Stelle nicht zu speciell fassen, wie z. b. *Gesenius* und *de Wette* übersetzen: Frechheit, *Knobel*: Unmuth. Die Härte des Angesichts bezeichnet hier allgemeiner diejenige düstere Starr-

heit der Gesichtszüge, welche ein Zeichen ist der inneren Dumpfheit und Stumpfheit. Indem der Weise vermöge seiner Weisheit in seinem Inneren jene Gebundenheit des höheren Geisteslebens überwindet, löst sich bei ihm auch jene dumpfe Härte auf, welche ein roher, wüster Sinn dem Antlitz mittheilt und es zeigt sich auch in dem Ausdruck seiner Gesichtszüge die innere Freiheit und Klarheit seines Geistes. — *Ewald* übersetzt: „so dass der Glanz seines Antlitzes sich verdoppelt“. Allein עֹז kann nicht wohl „Glanz“ bedeuten, noch שָׁנָה „verdoppeln“. — Zu der Schreibart יְשֻׁנֶּא statt יְשֻׁנֶּה vergl. Thren. 4, 1.

V. 2—4. wird eine Lehre gegeben über das richtige Verhalten gegen Könige. „Ich rathe, achte auf den Mund des Königs und zwar wegen des Eides bei Gott. Sei nicht zu hastig wegzugehn vor seinem Angesicht, verweile aber nicht bei bösem Wort, denn Alles, was er will, thut er; weil das Wort des Königs mächtig ist und wer kann ihm sagen: was thust du?“ Bei אֲנִי (V. 2.) ist ein Verbum zu ergänzen, welches *sagen* oder *rathen* bedeutet. Etwas hart ist diese Ellipse allerdings, indessen findet sich doch Analoges Jes. 5, 9. Jerem. 20, 10. Ausserdem muss man erwägen, dass überhaupt im Hebräischen die directe Rede in der indirecten häufig eintritt, ohne irgendwie eingeleitet zu werden, womit zusammenhängt dass, wenn einleitende Worte derselben vorausgehen, dieselben in höchster Kürze und nur andeutend stehen können, wie hier. *Hitzig* punktirt statt שְׁמֹר das Participium שֹׁמֵר, so dass zu übersetzen wäre: ich beachte den Mund des Königs. Allein es wäre auffallend, wenn Koheleth hier nicht in seiner gewöhnlichen Weise als Lehrer aufträte, der Andere ermahnt, sondern nur berichtete, was er sich selbst zum Grundsatz gemacht habe. — „den Mund des Königs beachte“, d. d. bewahre seine Gebote, leiste ihm Gehorsam. — „und wegen des Gotteseides“. Das וְ in וְעַל heisst hier soviel als: *und zwar*. „Der Eid Gottes“ ist der Eid, den man schwört bei Gott, unter Anrufung Gottes als Zeugen, vergl. Exod. 22, 10. 2 Sam. 21, 7. 1. Kön. 2, 43. Gemeint ist hier der Eid der Treue, welcher dem Regenten geleistet wurde. Ueber die Form dieses Unterthaneneides und über die Zeit seiner Entstehung haben wir keine sichere Nachrichten; eine Spur davon, dass er schon in der älteren Zeit üblich war, scheint sich zu finden 2 Kön. 11, 17. — V. 3. „Gehe nicht hastig von ihm“, eigentlich „sei nicht hastig, von seinem Angesicht gehe nicht weg“, so dass das erste Verbum nur dazu dient, eine adverbielle Bestimmung des zweiten auszudrücken. — „Stehe nicht“, bleibe nicht stehen, bleibe nicht, „bei bösem Worte“. Der Sinn dieser Worte wird von einigen Auslegern so gefasst, dass das Weggehen von dem Könige das Verlassen des Dienstes desselben bezeichnet. *Knobel* versteht es von Empörungsversuchungen gegen den König. Allein dafür wäre doch das blosse Weggehen eine ungenügende Bezeichnung. *Hitzig* bezieht diese Ermahnung auf das Verhältniss der Juden zu den heidnischen Königen, Koheleth wolle sagen, dass man dem herrschenden Glauben, dass die Heiden unrein

seien, dem Könige gegenüber keine Folge geben, sich nicht scheuen solle mit einem Könige in Berührung zu kommen. Aber daran zu denken liegt hier doch zu fern, da der Ausdruck ganz allgemein gehalten ist. Die Worte אַל־תַּעֲמֹד בְּדָבָר רָע übersetzt *Hitzig*: Bleibe nicht stehen, zögere nicht bei schlimmen Befehl, das soll heissen: auch wenn der König etwas Schlechtes befiehlt, soll man kein Bedenken tragen, es zu thun. Allein diese Erklärung ist sprachlich nicht zulässig, da עָמַד nicht „zögern, Bedenken tragen“ bedeuten kann, ausserdem ist es bei dem ethischen Charakter des Buches Koheleth an und für sich durchaus unwahrscheinlich, dass hier eine solche wahrhaft verruchte Vorschrift gegeben wäre. Der Sinn der Worte ist einfach der: Wenn man mit dem Könige zusammentrifft, um ihm ein Anliegen vorzutragen, so soll man nicht in ängstlicher Eile gleich fortgehen, wenn derselbe sich nicht gleich anfangs besonders günstig zeigt, man soll aber auf der anderen Seite, wenn der König eine wirkliche Missstimmung zeigt, wenn er ein zorniges Wort (דָּבָר רָע) spricht, nicht durch hartnäckiges Bleiben seine Zustimmung gewissermassen erzwingen wollen, da ihn dies nur zu immer verderblicherem Zorne reizen muss; so dass der allgemeinere Gedanke ist: man soll einem Könige, einem Mächtigen, gegenüber bescheiden und fest zugleich auftreten. Als Grund, wesshalb einem Könige gegenüber ein solches umsichtiges, tactvolles Benehmen besonders nothwendig ist, wird die Unverantwortlichkeit der Entscheidungen des Königs angegeben: „denn Alles, was er will, wird er thun“. Dieser Gedanke wird in V. 4. noch weiter ausgeführt.

V. 5—8. wird ermahnt, sich ruhig den bestehenden Ordungen zu fügen, da sie nach einem festen Gesetz für eine bestimmte Zeit entstehen und nach gleichem Gesetz zur bestimmten Zeit wieder vergehen, wesshalb sie als etwas Nothwendiges zu ertragen sind und der Einzelne nicht etwa versuchen soll, sie zu ändern, da sich der Erfolg eines solchen Versuches nicht voraussehen lässt und die höhere Macht, welche das Leben der Menschheit beherrscht, nicht gehemmt werden kann in ihrer unwiderstehlichen Wirkung. „Wer das Gebot bewahrt, der weiss von keinem Uebel, und Zeit und Recht kennt das Herz des Weisen. Denn jeglichem Dinge ist Zeit und Recht, denn das Uebel des Menschen lastet schwer auf ihm. Denn er weiss nicht, was es ist, das sein wird, denn, wie es sein wird, wer verkündigt es ihm? Kein Mensch ist mächtig über den Lebenshauch, ihn zurückzuhalten und Keiner hat Macht über den Todestag, wie es keine Entlassung giebt im Kriege und nicht lässt entrinnen der Frevel den, der ihn übt“. Unter dem „Gebot“ V. 5. wird man zunächst nach den vorhergehenden Versen das Gebot des Königs verstehen, allein man darf den Sinn nicht darauf beschränken, sondern es ist darunter jede gesetzmässige Gewalt zu verstehen. Wer dieser sich fügt, „der weiss von keinem bösen Dinge“, er erfährt kein Uebel, bleibt bewahrt vor Unglück. *Knobel* fasst die Worte dagegen so, dass der, welcher das Gebot bewahrt, sich nicht befasst mit verkehrten, empörerischen Unternehmungen.

Allein dies würde einen zu tautologischen Sinn geben. *Heiligstedt* erklärt: Wer das Gebot bewahrt, der weiss nicht, d. h. er achtet nicht, auf das Böse, auf das Unrecht, das ihm zugefügt wird, wird von demselben nicht niedergebeugt, sondern trägt es mit Gleichmuth. Aber dieser Gedanke würde hier ganz unvermittelt eintreten, auch kann man in diesem Zusammenhange יָדַע nicht in der Bedeutung: „auf Etwas achten, sich um Etwas kümmern" nehmen. — „und Zeit und Recht kennt das Herz des Weisen, denn jeglichem Dinge ist Zeit und Recht". Jene allgemeinen Gesetze und Ordnungen, von welchen das Leben des einzelnen Menschen abhängig ist, haben, wie alle Dinge, ihre bestimmte Zeit für ihr Bestehen und in dieser Zeit auch ihr gültiges Recht, ihre innere Nothwendigkeit, dies erkennt der Weise an und leistet ihnen desshalb Gehorsam. — „Denn das Uebel des Menschen ist gross auf ihm", lastet schwer auf ihm. Koheleth betrachtet es als ein Uebel, dass so alles menschliche Leben in die Bande der Nothwendigkeit eingeschmiedet ist, dass das einzelne Individuum in unfreier Abhängigkeit gehalten wird von dem unabänderlich geordneten Verlauf des Lebens der Gesammtheit. — Diese Bedingtheit und Abhängigkeit des Einzelnen zeigt sich auch darin, dass ihm die Zukunft absolut verhüllt ist: „Denn er weiss nicht, was es ist, das sein wird, denn, wie er sein wird, wer verkündigt es ihm?" — In V. 8. werden solche höheren Mächte genannt, die das Leben des einzelnen Menschen fest beschränken. Zuerst wird als solche angeführt das Gesetz der Vergänglichkeit, welchem Alle unterliegen. „Kein Mensch ist mächtig", hat Macht, „über den Lebenshauch," den Lebenshauch zurückzuhalten „und Keiner hat Macht über den Todestag, wie es keine Entlassung giebt im Kriege." רוּחַ nehmen einige Ausleger in der Bedeutung: „Wind"; Niemand hat Gewalt über den Wind, vgl. Provv. 30, 4. Allein durch das folgende: „Niemand hat Gewalt über den Todestag" wird es doch näher gelegt, רוּחַ in der Bedeutung „Lebenshauch, Lebenskraft" zu nehmen, deren Entweichen der Mensch nicht aufhalten kann. Die Unmöglichkeit, der Gewalt des Todes zu entgehen, wird verglichen mit der unerbittlichen Strenge des Kriegsgesetzes, welches keine Ausnahmen zulässt. — Als eine andere höhere Macht, welche das menschliche Leben beherrscht, wird genannt die ewige sittliche Weltordnung: „nicht rettet", d. h. nicht lässt entrinnen, „der Frevel seinen Herrn", d. h. den, der ihn übt. Der Frevler glaubt willkührlich hinausgreifen zu können über die sittlichen Gesetze, aber er erfährt zu seinem Verderben, dass jene Gesetze eine Macht sind, die Jeden zerstört, der sich ihr nicht unterwirft.

V. 9—14. bezieht sich auf die Frage, inwiefern in den Lebensschicksalen des Menschen sich eine höhere Gerechtigkeit offenbart. Auf den ersten Blick scheint sich Koheleth an dieser Stelle völlig zu widersprechen, indem er V. 9. 10. 14. den Glauben an eine gerechte Vergeltung zu bekämpfen scheint, während er V. 11—13. denselben vertheidigt. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich jedoch in der Weise, dass Koheleth zunächst allerdings die Vergel-

tungslehre, wie sie gewöhnlich äusserlich gefasst wurde, nicht annimmt, nichtsdestoweniger aber die Idee der Vergeltung in ihrer allgemeineren Fassung als eine ewig gültige Wahrheit festhält, wenn er auch dieselbe mit den Erscheinungen, welche die Erfahrung darbietet, nicht vollständig zu vermitteln weiss. Es stellt sich in diesen scheinbar entgegengesetzten Aeusserungen der innere Kampf des Verfassers darzwischen dem positiven alttestamentlichen Glauben und seiner subjectiven Skepsis; dieser Kampf entscheidet sich schliesslich aber doch so, dass das Fundament des Glaubens festgehalten wird, während die Art der Anwendung und Darstellung desselben vielfach modificirt wird. „Alles dieses sah ich und wandte mein Herz auf jegliche That, welche geschieht unter der Sonne, auf die Zeit, wo ein Mensch über den anderen herrscht, ihm zum Verderben. Und so sah ich Frevler begraben und zur Ruhe eingegangen, aber vom heiligen Orte vertrieben und vergessen in der Stadt, welche Recht übten; auch das ist eitel! Weil nicht schnell vollführt wird der Richterspruch über die böse That, darum ist das Herz der Menschensöhne voll, Böses zu thun. — Mag der Sünder hundertmal sündigen und es lange treiben, so weiss ich doch, dass Gutes zu Theil werden wird denen, die Gott fürchten, die sich fürchten vor seinem Angesicht. Doch nicht gut wird es gehen dem Frevler und nicht wird er lange leben; wie ein Schatten ist der, welcher sich nicht fürchtet vor Gott. — Es ist etwas Eitles, was geschieht auf Erden, dass es Gerechte giebt, welchen es ergeht nach der That der Frevler, und Frevler, denen es ergeht nach der That der Gerechten; ich meine, dass auch das etwas Eitles sei". V. 9. Der Inf. abs. נָתוֹן mit der vorgesetzten Copula bezeichnet eine gleichzeitig geschende Handlung. Als vorzügliches Object der Betrachtung, zu welcher Koheleth sich gewandt hat, wird im zweiten Versgliede genannt: „die Zeit, wo ein Mensch über den anderen herrscht ihm zum Verderben", also: die Unterdrückungen, welche die Menschen gegen einander ausüben. Das Suffixum in לוֹ beziehen einige Ausleger auf das erste אָדָם, den Unterdrücker, so dass der Sinn wäre, dass solche Gewaltherrschaft über Andere dem, der sie ausübt, schliesslich selbst zum Unheil gereicht. Allein dieser Gedanke passt nicht zu den nächstfolgenden Versen, wo von der Straflosigkeit der Frevler die Rede ist, auch würde שָׁלַט allein die gewaltsame Unterdrückung nicht genügend bezeichnen. Auf der anderen Seite liegt in den Worten nicht, wie *Knobel* will, dass jene Tyrannen ungestraft Böses treiben, denn dadurch würde allerdings, wie *Hitzig* bemerkt, V. 10. vorgegriffen, es soll hier nur allgemein das Factum angegeben werden, dass solche verderbliche Unterdrüchung des Einen durch den Anderen sich häufig findet. — „Und dennoch", eigentlich: „auch bei Solchem" (vergl. Esth. 4, 16), „sah ich Frevler begraben", der Ehre eines Begräbnisses theilhaftig, „und sie gingen ein", nämlich zur Ruhe im Grabe, „aber fern vom heiligen Orte vertrieb man und vergessen wurden in der Stadt, die Recht übten". Unter dem „heiligen Orte" (eigentlich: „Ort des Heiligen", vergl. *Ewald*

§. 287 a.) verstehen Einige Jerusalem, oder Palästina überhaupt, oder den Tempel, oder, wie *Knobel*, die Gerichtsstätten, wo die Volksführer in Gottes Namen Streitigkeiten entschieden. Allein den einzig passenden Gegensatz zu dem, was von dem Schicksal der Frevler ausgesagt ist, giebt es, wenn man unter dem heiligen Orte das Grab versteht. Während die Bösen eingehen in das בֵּית עוֹלָם (vergl. 12, 5.), wird den Gerechten auch diese letzte Ruhe geraubt. יְהַלֵּכוּ ist impersonell zu fassen: man vertreibt sie, stösst sie fort. Das Piel הִלֵּךְ steht hier in der Bedeutung des Hiphil הוֹלִיךְ, mit der Modification jedoch, dass durch dasselbe eine noch grössere Intensität der Handlung bezeichnet wird, also hier: das gewaltsame Losreissen, Wegtreiben, vergl. 10, 20. 2 Kön. 24, 15. Ueber עָשָׂה כֵן Gradheit üben, rechtthun vergl. 2 Kön. 7, 9. — V. 11. wird ein Grund dafür angegeben, wesshalb so der Rechtszustand aufgelöst ist. פִּתְגָם ein Wort persischen Ursprungs bedeutet: „Ausspruch, Befehl", insbesondere des Königs, vergl. Esth. 1, 20. Auffallend ist, dass פִּתְגָם hier als femininum construirt ist, vergl. jedoch Aehnliches bei *Ewald* §. 174 g. — Als Grund der Auflösung des Rechts wird hier angegeben, dass die Anordnungen des höchsten Regenten nicht rasch genug vollzogen werden, indem ihre Wirkung wahrscheinlich von Seiten der Satrapen durch langsame und lässige Ausführung paralysirt wurde. — *Ewald* theilt das erste Versglied in zwei Sätze und übersetzt: „Weil nicht geschieht der höchste Wille, kommt leicht der Bosheit That"; allein danach würde sich das zweite Versglied: „darum ist voll das Herz der Menschensöhne in ihnen, Böses zu thun" weniger leicht an das erste anschliessen, wenn in diesem ersten Versgliede schon ein Nachsatz vorausgegangen wäre, der wesentlich dasselbe aussagte und die Concinnität des Verses würde auf diese Weise verletzt werden. — V. 12. »Wenn auch« (vergl. über diese Bedeutung von אֲשֶׁר *Ewald* §. 349 b.) »der Frevler hundertmal Böses thut und lange macht sich" nämlich: seine Lebenstage, wenn er lange lebt, wenn er also bei seinen Sünden äusseres Glück geniesst, „so weiss ich dennoch, dass es gut gehen wird denen, die Gott fürchten vor seinem Angesicht". כִּי גַם „dennoch" hebt den Gegensatz stark hervor. Dieser Vers ist wichtig für das Verständniss der Ansicht Koheleths über die Vergeltungslehre. Koheleth stellt hier die Idee der gerechten Vergeltung als etwas an sich Gewisses hin, das feststehen bleibt, wenn auch die Erfahrung noch so sehr das Gegentheil zu lehren scheint, also als Gegenstand einer Ueberzeugung, die nicht auf empirischer Betrachtung, sondern auf dem unmittelbaren religiösen Glauben beruht. Es ist zwar nicht, wie einige Ausleger meinen, in diesem Verse der Gedanke an eine Vergeltung in einem jenseitigen Leben ausgesprochen, aber man muss zugeben, dass der Standpunkt der Betrachtung, auf den sich Koheleth hier stellt, leicht zu dieser Consequenz führen konnte, obwohl diese Consequenz hier nicht gezogen ist. — V. 13. „Und wohl wird es nicht gehen dem Frevler und nicht wird er lange leben". Dies scheint in directem Widerspruch zu stehen mit V. 12., wo dies

ja als Annahme hingestellt war, dass der Frevler oft lange lebe. Und doch kann man unmöglich voraussetzen, dass Koheleth sich in einem und demselben Satze so gradezu sollte widersprochen haben. Es muss daher der Gedanke der sein, dass wenn auch der Frevler wirkliches Glück zu geniessen scheint, dies eben nur Schein ist, dass sein Glück kein Glück ist, dass wenn er auch lange lebt, sein langes Leben für ihn nicht das Gut ist, welches es an sich ist. Diese Scheinwirklichkeit des Glückes des Frevlers drückt Koheleth in einer allerdings harten Weise, indem er mühsam ringt nach einem adäquaten Ausdruck für einen neuen Gedanken, so aus, dass er sagt: wenn der Frevler auch lange lebt, so lebt er doch nicht lange, wodurch in der schärfsten Weise hervorgehoben wird, wie der Glaube an eine ewige vergeltende Gerechtigkeit durch keine scheinbar widersprechende Lebenserscheinung erschüttert werden kann. Die Härte des Ausdrucks scheint übrigens in der deutschen Form grösser, als sie im Hebräischen wirklich ist; der Hebräer verbindet mit dem langen Leben den Begriff des Glücks so enge, dass jener Ausdruck wenig kühner ist, als wenn wir sagen würden: das Glück des Frevlers ist kein Glück. — „wie ein Schatten ist der, welcher sich nicht fürchtet vor Gott". כַּצֵּל wird nach der masoretischen Accentuation in der Regel zu den vorhergehenden Worten gezogen: er wird nicht lange leben, dem Schatten gleich. Allein der Schatten kann wohl Bild der Nichtigkeit sein, aber nicht der kurzen Dauer. *Ewald* verbindet יָמִים כַּצֵּל zu eincm Begriff: er wird nicht führen ein dem Schatten gleiches Leben. Allein da hier das lange Leben an sich als ein Gut betrachtet werden muss, wenn die Entziehung desselben, wie hier geschieht, als eine Strafe des Frevlers angesehen werden soll, so kann in diesem Zusammenhang das Leben überhaupt nicht als etwas Schattenhaftes, Nichtiges bezeichnet sein. — Es dient dieser Satz zur Erläuterung des Vorhergehenden. Wenn der Frevler auch noch so grosse Glücksgüter besitzt, so fehlt denselben doch der wahre Bestand, die wahrhaft beglückende Kraft, sein Glück ist nur ein Schatten, weil er selbst keinen Bestand, keine Wurzel in sich hat, weil er selbst ein Schatten ist, wie Alles, was sich nicht auf die Gottesfurcht gründet. — Wenn nun aber auch dieser ideale Glaube an die vergeltende göttliche Gerechtigkeit in allen Fällen festzuhalten ist, so hat es doch nichtsdestoweniger etwas Drückendes und Beugendes, wenn man Ereignisse und Zustände sieht, wo sich in der Erfahrungswelt ein jenem Glauben geradezu widersprechendes Verhältniss zeigt. Wird der Glaube auch nicht erschüttert durch solche Wahrnehmungen, wenn man festhält, dass jene Erscheinungen nur *uns* unerklärlich und räthselsaft sind, nicht aber wirklich streiten können gegen die ewige Gottesordnung, so können sie doch nicht verfehlen, einen bitteren, verdüsternden Eindruck zu machen. Dies wird V. 14. ausgesprochen. „Es ist etwas Eitles, was geschieht unter der Sonne, dass es Gerechte giebt, welchen es geht," eigentlich: welche es berührt, trifft, „gemäss der That der Frevler," als ob sie den Frevlern gleich Strafe verwirkt hätten,

„und Frevler giebt, welchen es geht nach der That der Gerechten," als hätten sie durch ein gerechtes Leben Anspruch auf Lohn, „ich sage, auch das ist eitel."

Da sich demnach aus der allgemeineren Betrachtung des Lebens keine völlig befriedigende Einsicht ergiebt und dieselbe viele trübe und schmerzliche Eindrücke hinterlässt, so kömmt Koheleth in V. 15. darauf zurück, dass man von jenem Allgemeineren sich abwendend um so mehr dem Unmittelbaren zuwenden soll, freudig das erfassend, was Gott dem Einzelnen als bleibenden Lohn für seine Mühe gewährt. „Da pries ich die Freude, weil kein Gut ist dem Menschen, als dass er esse und trinke und sich freue und das es ist, was ihm bleibt," eigentlich: ihm anhaftet, ihm anhangt, „für seine Mühe die Tage seines Lebens, welche Gott ihm giebt unter der Sonne." Vergl. über diesen Vers die Einleitung.

Den letzten Abschnitt des Buches bildet C. 8, 16—12, 8. Für diesen Abschnitt ist characteristisch, dass hier die Lehre, welche den Zielpunkt des Buches bildet, immer nachdrücklicher, bestimmter und ausgeführter hervortritt, indem der Verfasser von verschiedenen Betrachtungen aus immer wieder auf das eine Resultat hingeleitet wird.

C. 8, 16. 17. spricht Koheleth aus, dass der Mensch das Walten Gottes in den Schicksalen der Menschen nicht begreifen könne. „Als ich gab mein Herz," meine Aufmerksamkeit darauf wandte, „zu erkennen Weisheit und zu sehen die Qual welche geschieht," stattfindet, „auf Erden, denn auch bei Tage und bei der Nacht sieht er keinen Schlaf in seinen Augen, da sah ich von allem Thun Gottes, dass der Mensch nicht finden kann die That, welche unter der Sonne geschieht. Mit dem, was sich bemüht der Mensch, es zu suchen, findet er es doch nicht und auch wenn der Weise gedächte, es zu erkennen, kann er es doch nicht finden." Ueber den Ausdruck רָאָה שֵׁנָה „Schlaf sehen" für: „Schlaf geniessen" vergl. Gen. 31, 40. Provv. 6, 4. Ps. 132, 4. und die Lateinische Redensart: somnum videre. — Der begründende Zwischensatz im zweiten Gliede von V. 16. schliesst sich an den Ausdruck עִנְיָן an, es wird dadurch motivirt, dass das menschliche Leben ohne Weiteres als eine Qual bezeichnet wird. Dass hier im V. 16. die Betrachtung als eine auf die trübe, traurige Seite des Lebens gerichtete erscheint, ist desshalb besonders angemessen, weil in V. 17. hervorgehoben werden soll, dass der Mensch das Wirken Gottes in der Lenkung des menschlichen Geschicks nicht zu verstehen vermag. Denn die Leiden und Unvollkommenheiten des menschlichen Lebens bilden vorzugsweise das ewige Problem, an welchem die menschliche Erkenntniss irre wird, es zeigt sich darin besonders die Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses. — V. 17. bildet den Nachsatz zu V. 16., er enthält das Resultat der Betrachtung. Bemerkenswerth ist die Construction: „ich sah alles Thun Gottes, dass der Mensch nicht finden kann die That, welche gethan wird unter der Sonne." Der unmittelbare Gegenstand der Betrachtung wird voraufgenommen und die näheren Bestimmungen desselben, sowie die eigentliche Aussage über denselben werden in

einem Nebensatze hinzugefügt. — Der Mensch kann das Thun nicht *finden*, welches gethan wird unter der Sonne, d. h. er vermag die Bedeutung desselben, seine höhere Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit nicht zu verstehen. — בְּשֶׁל אֲשֶׁר יַעֲמֹל „durch was an dem ist, was er sich bemüht," eine Häufung von Relativen, wie sie sich im Französischen oft in ähnlicher Weise findet. בְּשֶׁל ist so viel als בַּאֲשֶׁר לְ, vergl. Jon. 1, 7. 8, 12. LXX., Syr. und Vulg. scheinen gelesen zu haben בְּכֹל אֲשֶׁר statt בְּשֶׁל אֲשֶׁר und *Ewald* nimmt diese Lesart auf. Allein *Hitzig* bemerkt richtig gegen diese Aenderung des Textes, dass כ und ש an sich nicht leicht zu verwechseln waren, dass es ferner unwahrscheinlich ist, dass man das leichtere בְּכֹל in das schwierigere בְּשֶׁל sollte geändert haben, endlich dass die im Texte sich vorfindende Ausdrucksweise nicht als sprachlich unzulässig betrachtet werden kann, da sie eine Analogie hat in den angeführten Stellen des Jonas und in der aramäischen Redensart בְּדִיל דְ. — „und auch wenn der Weise gedächte, es zu erkennen, so kann er es nicht finden, d. h. wenn er auch den Vorsatz fasst, diese Erkenntniss zu gewinnen, gelingt es ihm doch nicht. Gewöhnlich wird übersetzt: „wenn auch der Weise denkt es zu wissen", allein dies würde keinen richtigen Gegensatz zu dem *Finden* geben. Es ist daher der Gedanke zu fassen, wie *Rosenmüller* erklärt: etiamsi sapiens rerum caussas et rationes indagare *suscipit*; *Hitzig*: „wenn er sich vornähme, es zu erforschen."

C. 9, 1—3. enthält den Gedanken, dass alle Menschen, Gerechte wie Ungerechte, gleiches Schicksal haben, indem ihr Leben von vornherein durch eine höhere Nothwendigkeit bestimmt ist und sie namentlich demselben Gesetz der Vergänglichkeit unterliegen. Erhöht wird das Traurige dieses Zustandes noch dadurch, dass die Menschen sich während ihres vergänglichen Lebens neues Elend schaffen durch Sünde und Thorheit. „Denn alles dieses gab ich in mein Herz und zu erforschen alles dieses, dass die Gerechten und die Weisen und ihre Werke in Gottes Hand sind; auch ob er lieben oder hassen wird, weiss der Mensch nicht, Alles ist vor ihnen. Alle sind ein Zufall, wie alle einen Zufall haben, der Gerechte und der Frevler; der Gute und der Reine und der Befleckte; der opfert und der nicht opfert; der Gute, wie der Sünder; der, welcher schwört, wie der, welcher den Eid scheut. Das ist etwas Uebles bei Allem, was geschieht unter der Sonne, dass *einen* Zufall Alles hat und auch das Herz der Menschensöhne voll ist von Bösem und Thorheit in ihren Herzen in ihrem Leben und nachher geht es zu den Todten." Der Infin. constr. mit der copula וְלָבוּר setzt das verbum finitum fort, vergl. Jes. 38, 20. 10, 32. — „dass die Gerechten und die Weisen und ihre Werke in der Hand Gottes sind," von ihm durchaus abhängig, nicht fähig, ihr Leben selbständig zu gestalten. Diess ist so wenig möglich, dass der Mensch nicht einmal die Empfindungen vorauswissen kann, die ihn in Bezug auf irgend Etwas beherrschen werden: „auch Liebe, auch Hass weiss nicht der Mensch," d. h. er weiss nicht, ob er in einem bestimmten zukünftigen Fall Liebe oder

Hass beweisen wird. — Das doppelte גַּם ist correlativ zu fassen: sowohl — als auch. — Einige Ausleger ziehen die Worte גַּם־שִׂנְאָה גַּם־אַהֲבָה zum Vorhergehenden: auch Liebe und Hass ist in Gottes Hand, d. h. von ihm vorausbestimmt, aber diese Construction hat etwas Schwerfälliges. Andere, welche die vorhin angegebene Construction befolgen, fassen „Liebe und Hass" als Liebe und Hass Gottes, wie *Knobel*: der Mensch könne nie sicher wissen, ob er Liebe oder Hass von Gott zu erwarten habe, allein dieser Gedanke müsste deutlicher ausgedrückt sein. — „Alles ist vor ihnen," d. h. es ist ihnen alles Zukünftige ungewiss und dunkel, sie haben niemals in sich selbst, in ihrem gegenwärtigen Zustand eine sichere Bürgschaft für das, was aus ihnen werden wird. *Knobel* fasst die Worte so, dass er den Nachdruck auf כֹּל legt: *Alles* steht ihnen bevor, den Rechtschaffenen, wie den Gottlosen Glück und Unglück treffen kann, je nachdem Gott will, so dass also des Menschen sittliche Beschaffenheit nicht sicher bestimmte Schicksale erwarten lässt. Allein כֹּל lässt sich hier nicht in diesem Sinne urgiren und auch ein Gegensatz zwischen dem Schicksal der Gerechten und Ungerechten liegt nicht unmittelbar in den Worten. — V. 2. „Alle sind ein Zufall, wie Alle einen Zufall haben." Gewöhnlich nimmt man הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לַכֹּל für sich und zieht מִקְרֶה אֶחָד bloss zum Folgenden. So *Knobel*: Alles wie Allen, d. h. Schicksale aller Art können jeden Menschen gleicherweise treffen, kein Mensch ist von irgend einer Art von Schicksal ausgenommen; *Ewald*: „Alles ist, wie Allen;" *Heiligstedt*: omnia sunt, sicut omnibus evenit, i. e. omnibus idem evenit. Aber richtig bemerkt *Hitzig*, dass sich mit dieser Auffassungsweise kein klarer Gedanke verknüpfen lässt. Man muss daher mit *Hitzig* die Worte הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לַכֹּל mit dem folgenden מִקְרֶה אֶחָד in der Weise verbinden, dass מִקְרֶה אֶחָד das eine Mal als Prädicat zu הַכֹּל genommen wird, das andere Mal als Subject zu כַּאֲשֶׁר לַכֹּל: „Alle *sind* ein Zufall, gleichwie Allen ein Zufall ist", gleichwie Alle einen Zufall haben, d. h. die ganze Existenz des Menschen trägt so sehr den Character der Zufälligkeit, sein ganzes Schicksal ist so sehr vom Zufall beherrscht, dass er selbst ein Zufall genannt werden kann. — „Dem Gerechten, wie dem Ungerechten" nämlich: ist ein und dasselbe Geschick, „dem Guten und dem Reinen u. s. w." Das Anstössige, welches der in diesem Verse ausgesprochene Gedanke zu haben scheinen könnte, verliert sich, wenn man erwägt, dass der Zufall, welcher hier als die Schicksale der Menschen beherrschend bezeichnet wird, nur insofern Zufall ist, als er der subjectiven Betrachtung des Menschen als solcher erscheint, dass eigentlich das damit Bezeichnete beruht in dem ewigen Gotteswillen, wie dies in V. 1. ausgesprochen ist. Ausserdem ist hier Koheleths Blick vorzugsweise gerichtet auf die Naturseite des menschlichen Lebens, in welcher die Bedeutung des persönlichen Geistes zurücktritt. Diess zeigt sich auch darin, dass V. 3. die Sünde und Thorheit noch genannt wird als Etwas, was ausser dem vorher Geschilderten noch ein besonderes Uebel der Menschheit ausmacht, wodurch also dem Ethisch-Religiösen sein eigenes Gebiet zuerkannt wird.

— Im zweiten Gliede von V. 3. nehmen einige Ausleger אַחֲרָיו in dem Sinne: „nach ihm," d. h. nach seinem Leben, wenn er ausgelebt hat, wenn es mit ihm zu Ende geht, „dann geht es zu den Todten." Allein dies ist unpassend, da man durch die Worte: nach ihm, nach seinem Leben, schon über den Zeitpunkt des Sterbens hinausgeführt wird, durch den er doch schon zu den Todten kommt. Man muss daher das Suffixum אַחֲרָיו als Neutrum fassen: „und darnach," nachher, „zu den Todten," geht es zu den Todten. Der Gedanke ist, dass es eine um so traurigere Erscheinung ist, wenn sich die Menschen durch Sünde und Thorheit um den Gewinn des Lebens betrügen, da dieses Leben ein vergängliches ist.

V. 4—6. wird gesagt, dass der Zustand der Lebenden immer noch dem Zustande der Todten vorzuziehen sei. „Denn wer hat eine Wahl? Bei allen Lebenden, da ist Hoffnung, denn ein lebendiger Hund ist besser, als ein todter Löwe. Denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, aber die Todten wissen nicht das Mindeste und sie haben keinen Gewinn, denn vergessen wird ihr Andenken. Auch ihre Liebe, auch ihr Hass, ihr eifriges Streben und kein Antheil ist ihnen in Ewigkeit an Allem, was geschieht unter der Sonne." Die ersten Worte von V. 4.: „denn wer ist, der wählen könnte, dem eine Wahl offen stände?" schliessen sich an V. 3. an. Dass der Tod der unvermeidliche Ausgang Aller ist, dies führt den Verfasser auf eine Vergleichung des Zustands der Lebendigen und der Todten. „In Bezug auf alle Lebenden ist Hoffnung" eigentlich: Vertrauen. — Viele Ausleger lesen statt des Chetib יְבֻחַר das Keri יְחֻבַּר, so *Hitzig*: „wer ist, der sich gesellen dürfte zu allen Lebendigen? Da ist Zuversicht;" das soll heissen: ein Solcher könnte unbekümmert sein, denn er wäre lebendig. Aber dies giebt einen matten Sinn und auch der Ausdruck würde nicht ohne Härte sein. — „Denn ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe." Dies ist als sprichwörtliche Redensart zu fassen. Der Hund galt als besonders verächtliches, erbärmliches Geschöpf, wie der Löwe als ein besonders edles und mächtiges, vergl. Jes. 66, 3. 38, 13. Hiob 10, 16. — V. 5. wird als wesentlicher Vorzug der Lebenden das individuelle Bewusstsein bezeichnet, welches hier den Todten wenigstens nicht in gleicher Weise zuerkannt wird. Die Lebenden wissen wenigstens, dass sie sterben werden, und obgleich dieses Bewusstsein ein trauriges ist, so ist es doch, weil verbunden mit dem persönlichen Lebensgefühl, besser als der indifferente Zustand der Todten. Man kann übrigens nicht mit *Knobel* u. A. aus dieser Stelle schliessen, dass Koheleth hier den Zustand der Todten als einen Zustand des Nichtseins betrachte, die ganze Schilderung geht nur darauf, dass die Todten von dem irdischen Dasein, welches der Mensch allein durch die Erfahrung kennt und welches ihm trotz seiner Mängel als ein unvergleichliches, unersetzliches, Gut erscheint (vergl. 11, 7), ganz geschieden sind und dies wird an sich als ein Unglück betrachtet. Auch „dass die Gestorbenen nicht das mindeste wissen" soll vorzüglich hervorheben, dass denselben versagt ist die lebendige An-

theilnahme an dem mannigfaltigen, freundlichen Reize des Erdenlebens. Dass dieses der eigentliche Zielpunkt der Schilderung ist, tritt hervor in den Worten: „und keinen Antheil haben sie ferner an Allem, was geschieht unter der Sonne.“ — V. 6. „Auch ihre Liebe, auch ihr Hass, auch ihr Eifer ist dahin,“ ist geschwunden; der Wechsel der subjectiven Stimmungen und Gefühle, welcher das Interesse des menschlichen Lebens ausmacht, ist für sie vorüber. *Knobel* fasst den Sinn so, dass dasjenige, woran sie mit Liebe hiengen, was sie mit Abscheu verfolgten u. s. w., auf immer für sie dahin sei, allein die an sich näher liegende Erklärung, dass die Empfindungen selbst dahin sind, giebt hier einen völlig passenden Sinn — „und nicht ist ihnen mehr ein Lohn,“ ein Gewinn. Sie würden noch in einer gewissen Beziehung zum irdischen Leben stehen, würden noch einen Gewinn des Lebens haben, wenn sie im Gedächtniss der Menschen fortlebten, aber im Laufe der Zeit erlischt nothwendig jede Erinnerung an die Gestorbenen.

V. 7—10. tritt wieder, durch das Vorhergehende motivirt, die Aufforderung zur Freude ein. Vergl. über diese Stelle die Einleitung. „Wohlan denn, iss mit Freude dein Brod und trinke mit fröhlichem Herzen deinen Wein, denn schon vorlängst hat Gott Wohlgefallen an deinem Thun, zu aller Zeit seien deine Kleider weiss und Oel fehle nicht auf deinem Haupte. Geniesse das Leben mit dem Weibe, welches du liebst, alle Tage deines nichtigen Lebens, die er dir gegeben hat unter der Sonne, all' dein nichtiges Leben hindurch, denn das ist dein Theil am Leben und an deiner Mühe, mit der du dich mühest unter der Sonne. Alles was deine Hand findet zu thun mit deiner Kraft, das thue, denn nicht giebt es Thätigkeit, noch Klugheit, noch Einsicht, noch Weisheit in dem Reiche der Todten, wohin du gehst.“ Weisse Kleider (V. 8.) sind Ausdruck festlicher Freude, vergl. Apokal. 7, 9. 13, und ebenso gehörte das Salböl zum festlichen Schmuck, vergl. Ps. 45, 8. Provv. 27, 9. Amos 6, 6. — V. 9. „Siehe Leben,“ d. h. geniesse das Leben, vergl. 2, 1. Ps. 34, 13. — Die Worte כָּל יְמֵי הֶבְלֶךָ, welche das Vorhergehende in etwas kürzerer Fassung wiederholen, sind bei LXX und Chald. ausgelassen, doch ist diese Weglassung nicht zu billigen, da die Wiederholung keineswegs müssig ist, sondern mit grossem Nachdruck steht, da diese Erwägung der Eitelkeit des Lebens für Koheleth das wirksamste Motiv zur Freude bildet.

C. 9, 11 — 11, 8. folgt eine neue Motivirung der Hauptlehre des Buches, indem gezeigt wird, dass es thöricht sei, von der Weisheit zu erwarten, dass sie immer grosse äussere Resultate schaffe, obwohl die Weisheit an sich einen unbedingten Werth und Vorzug habe. Ueberhaupt sei das ganze Leben ungewiss und gefahrvoll und der Mensch sei nicht im Stande, sein Schicksal selbständig zu gestalten, da er den Rath Gottes nicht zu erkennen vermöge. Desshalb wird schliesslich (11, 6—8) ermahnt, desto lebendiger das Unmittelbare und Gewisse zu ergreifen.

V. 11. 12. wird gesagt, dass der Erfolg des Wirkens häufig

nicht in Verhältniss stehe zur inneren Tüchtigkeit des Wirkenden. „Ich wandte mich und sah unter der Sonne, dass nicht die Schnellen haben den Lauf, und nicht die Starken den Kampf, auch nicht die Weisen Brod, noch die Klugen Reichthum, noch die Einsichtigen Gunst, denn Zeit und Schicksal trifft sie Alle. Denn der Mensch weiss auch nicht einmal seine Zeit, wie die Fische, welche im Netze gefangen werden und wie die Vögel, welche in der Schlinge gefangen werden; gleichwie jene werden auch gefangen die Menschensöhne, zur Zeit des Unglücks, wie sie plötzlich auf sie fällt.“ Die Formel שַׁבְתִּי רָאֹה deutet den Anfang eines neuen Abschnittes an. Ueber diese Fortsetzung des verbi finiti durch den inf. abs. vergl. 8, 9. — „dass nicht den Schnellen ist der Lauf“, d. h. dass die Geschicklichkeit im Laufen keine Sicherheit des Erfolges für die Ausübung im einzelnen Fall (etwa in einem Wettlauf) gewährt, weil hier äussere Zufälligkeiten mitwirkend eintreten. Ebendesshalb ist auch nicht „den Starken der Krieg“; obwohl dieselben an sich zum Kriegführen besonders geeignet sind, bringen sie doch nicht immer die grössten Erfolge hervor. Dies Beides dient jedoch vorzüglich nur als erläuterndes Beispiel für das Folgende: „und auch nicht ist den Weisen Brod und auch nicht den Klugen Reichthum und auch nicht den Einsichtigen Gunst.“ Obgleich Weisheit und Klugheit solche Eigenschaften sind, durch welche vorzüglich Besitzthum und Gunst der Mächtigen erworben werden kann, so wird doch diese Wirkung jener Eigenschaften oft verhindert durch Umstände, die der Mensch nicht beherrschen kann und andrerseits erwerben durch die Begünstigung äusserer Umstände oft Solche jene Lebensgüter, denen diese Eigenschaften gänzlich fehlen. — „Denn Zeit und Zufall trifft sie Alle“; der Erfolg des menschlichen Handelns wird durch eine Macht bestimmt, die ausser und über dem Menschen steht. Von dieser Macht wird der Mensch aber nicht nur gänzlich beherrscht, sondern er kennt auch nicht einmal das Gesetz ihres Wirkens, er ist völlig im Dunkeln über sein eigenes Schicksal: V. 12. „denn der Mensch weiss auch nicht seine Zeit.“ *Seine* Zeit ist nicht speciell auf die Todesstunde zu beziehen, wie Vulg.: nescit homo *finem* suum, sondern es sind allgemeiner darunter alle die Momente zu verstehen, die besonders entscheidend sind für das Lebensschicksal des Einzelnen. Diese Ungewissheit des Menschen bei seiner völligen Abhängigkeit wird durch Vergleichungen versinnbildlicht. Wie die Fische und Vögel blindlings in die Gefahr stürzen, die Netz und Schlinge ihnen bereiten, so gehen auch die Menschen unbewusst den Krisen ihres Schicksals entgegen. Die Worte כְּשֶׁתִּפּוֹל עֲלֵיהֶם spielen an auf das Niederfallen des Netzes. Ueber die Form des Part. Pual יוּקָשִׁים vergl. *Ewald* §. 169d.

Um zu zeigen, wie die Weisheit zwar an sich werthvoll und auch im Leben wirksam sei, aber dem Weisen dennoch oft keinen äusseren Vortheil gewähre, führt Koheleth V. 13—16. einen einzelnen Fall an. Es wird sich kaum entscheiden lassen, ob dieses Beispiel bloss parabolisch-veranschaulichend ist oder eine historische

Beziehung enthält. Sollte eine historische Beziehung darin liegen, so lässt sie sich jedenfalls bei der Allgemeinheit der Schilderung nicht bestimmt nachweisen. „Auch so sah ich Weisheit unter der Sonne und gross schien sie mir. Eine kleine Stadt und wenig Menschen darin und es zieht gegen dieselbe ein grosser König und schloss sie ein und baute gegen sie grosse Belagerungswerke. Und es fand sich in ihr ein armer weiser Mann und der rettet die Stadt durch seine Weisheit und Niemand gedachte (nachher) jenes armen Mannes. So meine ich: besser ist Weisheit als Kraft, doch die Weisheit des Armen ist verachtet und seine Worte werden nicht gehört." Die Construction von V. 13. fasst *Köster:* „auch dies erkannte ich als Weisheit", allein רָאָה kann nicht ohne Weiteres „erkennen" heissen. *Knobel:* „Gleichwohl dieses sc. muss gesagt werden, gelten, was ich als Weisheit erkannte." Aber diese Ellipse wäre doch zu hart und man würde auch nach dieser Auffassung רָאָה mit dem doppelten Accusativ in dem Sinne nehmen müssen: eine Sache als etwas erkennen, in welcher Bedeutung es sich sonst nicht findet. Es ist zu construiren: „auch dies sah ich — Weisheit unter der Sonne" nämlich „sah ich", was man leicht in Gedanken wiederholt. — „und gross war sie hin zu mir", d. h. sie kam mir gross vor, schien mir gross. — V. 14. wird nun das Beispiel ausgeführt. Dass die Stadt wenig Männer in sich hat, schildert ihren Mangel an Vertheidigungskräften. — מָצוֹר ist überhaupt ein befestigter Punkt, hier bezeichnet es die Schanzen und Werke, welche die Belagerer gegen die Stadt errichten. Einige Handschriften lesen מְצוֹרִים, welches specieller „Belagerungswälle" bedeutet (Deut. 20, 20. Mich. 4, 14. Ez. 4, 2), aber desshalb gerade als Emendation verdächtig ist. — V. 15. „Und es fand sich in ihr ein armer, weiser Mann"; nicht: er, der König, fand in ihr einen solchen Mann, was nicht recht passen würde. מָצָא ist impersonell zu fassen: man fand, es fand sich, wurde gefunden, vergl. 1, 10 und Gen. 16, 14. — „und der rettet die Stadt durch seine Weisheit." Diese Weisheit konnte sich zeigen entweder in der geschickten Leitung des bewaffneten Widerstandes oder in einer Ablenkung des feindlichen Angriffs durch klug geführte Verhandlungen. — „aber Niemand gedachte jenes armen Mannes." Der Sinn ist nicht, dass *vorher* Niemand desselben gedacht hätte, dass er vorher unbeachtet gewesen wäre, wie einige Ausleger annehmen, sondern *nachher*, nachdem er die Stadt gerettet hatte, wurde sein Verdienst bald von seinen undankbaren Mitbürgern vergessen. — In V. 16. wird aus dem Vorhergehenden das Resultat gezogen. „Und ich sage", *desshalb* sage, urtheile ich, „dass Weisheit besser ist als Kraft", nämlich an sich, „aber die Weisheit des Armen ist verachtet und seine Worte werden nicht gehört." Die äussere Geltung der Weisheit ist von äusseren Umständen abhängig. Während sie dem reichen und angesehenen Mann noch höheren Glanz verleiht und ihm zur Zierde gerechnet wird, pflegt man die höhere Intelligenz eines Mannes in geringer, abhängiger Stellung zu ignoriren, geringschätzig zu behandeln, sucht man das Uebergewicht eines Solchen an Einsicht

dadurch auszugleichen, dass man ihn um so deutlicher seine äussere Abhängigkeit fühlen lässt.

V. 17—10, 1. wird der Gedanke ausgeführt, dass oft die grössten Wirkungen der Weisheit durch eine einzige Thorheit wieder zerstört werden. „Worte des Weisen mit Ruhe gehört sind besser als das Geschrei eines Herrschers unter Thoren. Besser ist Weisheit als Waffen des Krieges, doch *ein* Sünder verdirbt viel Gutes. Todte Fliegen machen übelriechend, verderben die Salbe des Salbenhändlers; gewichtiger als Weisheit, als Ehre ist oft ein wenig Thorheit.“ In V. 17. scheint es schwierig, den Gegensatz der beiden Versglieder recht aufzufassen. Man muss erwägen, dass der Gegensatz ein doppelter ist, einmal der Gegensatz der Weisheit und Thorheit, sodann der Gegensatz der besonnenen Ruhe und des lärmenden Geschrei's. Diese letzteren Bestimmungen werden nun aber so vertheilt, dass das eine ausgesagt wird von denen, die den Weisen hören, ihm nachfolgen, das andere aber von den Thoren selbst, so dass denen, welche die Worte des Weisen mit besonnener, aufmerksamer Ruhe anhören, das lärmende Geschrei des Thoren, mit dem er Anderen ungestüm Befehle giebt, entgegengesetzt wird. Dass aber unter dem „Herrscher“ ein *thörichter* zu verstehen sei, ergiebt sich aus dem Gegensatz und Zusammenhang. Es werden also zwei Bilder hier einander gegenübergestellt: der Weise unter seinen Schülern, die seine Lehren mit gesammelter Aufmerksamkeit und sinniger Ruhe aufnehmen, und ein Herrscher, dem die Herrschereinsicht fehlt und der in unwürdig geräuschvoller Ostentation unverständige Befehle ertheilt an Solche, die diese unverständigen Befehle ebenso unverständig ausführen. Die Vergleichung dieser Bilder muss die Weisheit, auch bei äusserlich ärmlichen Verhältnissen, als etwas weit Höheres erscheinen lassen, als alle äussere Hoheit, wenn sie mit Thorheit gepaart ist. — Viele Ausleger nehmen מוֹשֵׁל בַּכְּסִילִים „Herrscher unter Thoren“ in dem Sinne: „thörichter Herrscher“. Diese Bedeutung ist allerdings sprachlich zulässig (vergl. Richt. 11, 35. Hiob 24, 13. Ps. 54, 6), allein da im ersten Versgliede auf *Hörer* der Worte des Weisen hingedeutet ist, so erwartet man im zweiten Versgliede eine entsprechende Hindeutung. — V. 18. „Besser ist Weisheit, als Kriegswaffen“, d. h. sie ist besser, kräftiger als die grösste materielle Stärke, „doch *ein* Sünder verdirbt viel Gutes“, was die Weisheit mühevoll und langsam geschaffen hat, kann oft ein einziger Bösewicht leicht und rasch zerstören. — C. 10, 1. זְבוּבֵי מָוֶת sind „todte Fliegen“, nicht, wie viele Ausleger übersetzen, „todtbringende“, d. h. giftige. Die Construction des Plurals זְבוּבֵי mit dem Singular יַבְאִישׁ ist dadurch zu erklären, dass man das Verbum distributiv nimmt, jede *einzelne* todte Fliege kann diese Wirkung hervorbringen, vergl. *Ewald* §. 309c. Dies ist auch dem Gedankenzusammenhang besonders angemessen, da gerade hervorgehoben werden soll, wie verderblich und zerstörend auch ein kleines Uebel wirken kann. — יַבִּיעַ eigentlich: sie macht quellen die Salbe, d. h. sie bringt sie in Gährung, bewirkt ihre Zersetzung und dadurch geht die Salbe in

Fäulniss über und verdirbt. — יָקָר ist hier in seiner ursprünglichen Bedeutung: „schwer, gewichtig“ zu fassen: „gewichtiger als Weisheit, als Ehre“, nämlich als die Ehre, welche der Weise hat, „ist oft ein wenig Thorheit“, wenn auch die Weisheit Ehre verleiht, so wird doch oft den Thoren noch grössere Ehre zu Theil. —

V. 2. 3. wird wieder nachdrücklich hervorgehoben, dass dennoch die Weisheit an sich einen absoluten Vorzug vor der Thorheit habe. „Das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten“, d. h. er macht von seinem Verstande den rechten, richtigen Gebrauch, „und das Herz des Thoren ist zu seiner Linken“, er wendet seinen Verstand nur in verkehrter Weise an. „Auch auf dem Wege, auf welchem immer der Thor geht, fehlt ihm sein Verstand“, in seinem Thun und Treiben zeigt sich stets seine innere Verkehrtheit, „von Jedem sagt er: er ist ein Thor“, in seiner Selbstgefälligkeit hält er alle anderen Menschen für thöricht. *Knobel* und *Ewald* übersetzen: Zu Allem spricht er, es ist thöricht. Allein סָכָל wird immer nur von Personen gebraucht und dies giebt hier auch einen passenden Sinn. Die Thorheit des Thoren zeigt sich darin, dass er alle Anderen für Thoren hält, während der Weise dadurch ausgezeichnet ist, dass er das Bedeutende aufzufinden und anzuerkennen weiss.

V. 4. schliesst sich nur lose an das Vorhergehende an und ist zu betrachten als eine gelegentlich eingestreute specielle Belehrung. Der Gedanke des Verses bezieht sich auf das richtige Verhalten gegenüber dem Zorne eines Herrschers. „Wenn der Zorn des Herrschers über dich ergeht, verlasse nicht deinen Platz, denn Gelassenheit schlägt nieder grosse Vergehungen.“ Ueber die Redensart רוּחַ תַּעֲלֶה עַל vergl. 2 Sam. 11, 12. Ps. 78, 21. Ezech. 38, 18. — „verlass nicht deinen Ort“, d. h. lass dich nicht in unwillige Gemüthsbewegung versetzen, welche sich in unruhigen Bewegungen des Körpers zu äussern pflegt. — „denn Gelassenheit wirft nieder“, schlägt nieder, „grosse Vergehungen“. Der Sinn ist: indem du dem Zorn des Fürsten Gelassenheit entgegensetzest, wirst du sowohl vermeiden, dass du selbst dich gegen den Fürsten vergehst, die ihm schuldige Ehrerbietung verletzest, als du auch verhüten wirst, dass der Fürst, durch den Widerstand gereizt, sich zu gewaltsamem Handeln gegen dich fortreissen lasse.

V. 5 — 7. wendet sich die Rede auf eine Lebenserscheinung, welche mit einer sittlichen Weltordnung unvereinbar scheint. „Es giebt ein Uebel, welches ich unter der Sonne sah: der Fehlgriff, welcher ausgeht vom Machthaber. Gestellt wird die Thorheit auf grosse Höhen und Reiche sitzen in Niedrigkeit. Ich sah Sklaven auf Rossen und Fürsten wandelnd wie Sklaven zu Fusse“. Das כְּ בִּשְׁגָגָה wird verschieden gefasst. *Ewald* übersetzt: „ein Uebel, *ähnlich* einem Irrthum, der ausgeht vom Machthaber“, und erklärt dies so, dass die in diesen Versen geschilderte Ungerechtigkeit zuletzt nur durch einen Irrthum des höchsten Machthabers entstanden scheine. *Knobel* erklärt: nach Massgabe, in Folge eines Versehens, was vom Fürsten ausgeht, giebt es einen Uebelstand im

Leben. Allein das Uebel besteht ja eben in jenen Missgriffen des Fürsten, es ist so sehr identisch damit, dass nicht passend gesagt sein würde: es findet Statt *gemäss* dem Irrthum eines Herrschers. כְּ ist daher mit *Hitzig* als Caph veritatis zu fassen, welches ausdrückt, dass ein Allgemeines in einem einzelnen Fall erscheine, vergl. 2 Sam. 9, 8. Ueber die Form des Participiums יֹצָא für יֹצֵאת vergl. *Ewald* §. 189f. — V. 6. „Gegeben", d. h. gesetzt, gestellt „ist die Thorheit auf grosse Höhen". Das abstractum סֶכֶל „Thorheit" steht für das concretum „Thoren", vergl. 2, 23. — „und Reiche sitzen in Niedrigkeit." Unter den „Reichen" sind hier Solche zu verstehen, welche die bedeutende Stellung, welche ihnen ihr Reichthum giebt, mit entsprechender Umsicht und Würde zu gebrauchen wissen. Nur auf diese Weise kann mann es erklären, dass die *Reichen* hier geradezu den *Thoren* entgegengesetzt werden. Der Gedanke ist demnach, dass oft Solche von einer erhöhten, angesehenen Stellung im Leben herabgestürzt werden, die derselben vollkommen werth schienen, während andrerseits oft Solche auf die Höhen der irdischen Existenz sich emporschwingen, für die eine abhängige und beschränkte Stellung besonders passend schien. — V. 7. wird derselbe Gedanke in anderer Weise ausgeführt: „ich sah Sklaven auf Rossen und Fürsten wie Sklaven auf der Erde", d. h. zu Fusse gehend. Das Reiten war auch bei den Hebräern eine Auszeichnung für die vornehmeren Stände, vergl. Jerem. 17, 25. Esth. 6, 8. 9. 2 Chron. 25, 28. Die Fürsten sind hier, wie die „Reichen" V. 6, als Solche zu denken, die im vollen Sinne des Wortes Fürsten, so wie die Sklaven als Solche, die nicht nur ihrem äusseren Zustande nach, sondern auch in Gesinnung und Charakter Sklaven sind.

V. 8—10. wird ausgeführt, dass, obwohl jener unerklärbare Schicksalslauf, wonach die Edlen gestürzt und die Gemeinen erhoben werden, hart und traurig ist, der Mensch sich dennoch ruhig der höheren Fügung hingeben muss. Er muss nicht ankämpfen wollen gegen die einmal festgesetzten Schranken, da überhaupt jede auf Uebermässiges gerichtete Anstrengung die Kraft des Menschen vergeblich erschöpft. „Wer eine Grube gräbt, der fällt hinein; wer ein Gemäuer einreisst, den beisst eine Schlange. Wer Steine losarbeitet, hat Schmerzen davon; wer Holz spaltet, kann sich dadurch verwunden. Wenn Einer das Eisen stumpfgemacht hat und es ohne Schneide ist, so schwingt er und strengt die Kräfte an. Doch ein Gewinn ist es, recht zu handhaben die Weisheit." Die in diesen Versen gebrauchten Bilder haben den gemeinschaftlichen Sinn, dass jede Anstrengung vergeblich, qualvoll und gefahrvoll ist, bei welcher nicht vorher die eigenen Kräfte und die Schwierigkeit das Vorhabens selbst mit Umsicht erwogen sind. Andere Nebenbeziehungen darf man in diesen Vergleichungen nicht suchen. So darf man die Worte: „wer eine Grube gräbt, der fällt hinein" nicht etwa so verstehen, wie einige Ausleger wollen, dass wer *Anderen* eine Grube gräbt, selbst hineinfällt, denn dies würde einen dem Zusammenhang völlig fremden Gedanken geben. Es ist damit nur gemeint, dass, wer eine gefahr-

volle Unternehmung anfängt, leicht durch dieselbe zu Schaden kommt. — „und wer ein Gemäuer einreisst, den beisst eine Schlange“, indem Schlangen sich häufig in den Ritzen und Spalten von altem Mauerwerk aufzuhalten pflegen. Auch hier legen mehrere Ausleger fälschlich einen anderen Sinn in die Vergleichung, indem sie das Durchbrechen der Mauer mit der Absicht verbunden denken, sich etwa in den Garten eines Anderen zu schleichen, um denselben zu bestehlen. Es ist auch hier nur gemeint, dass jedes ohne Vorsicht begonnene Unternehmen seinem Urheber grossen Schaden bringen kann. — V. 9. „Wer Steine herausreisst“, losbricht, sie aus der Erde herausschafft (vergl. 1 Kön. 5, 31) „leidet Schmerz“, eigentlich: wird mit Schmerz angethan, „durch sie: wer Holz spaltet, verwundet sich dadurch.“ נִסְכַּן nehmen die meisten Ausleger hier in der Bedeutung: „sich der Gefahr aussetzen, sich gefährden.“ *Hitzig* nimmt an, dass נִסְכַּן neu gebildet sei von שַׂכִּין »Messer« (vergl. Provv. 23, 2.) und demnach bedeute: „sich schneiden, sich verwunden.“ Diese Auffassung hat vielleicht auch die Vulgata befolgt, indem sie übersetzt: vulnerabitur ab iis. Wenn man erwägt, dass diese Ableitung einen concreteren Gedanken giebt und dass, wie *Hitzig* hervorhebt, hier nur eine Möglichkeit, etwas Eventuelles ausgedrückt werden soll, so scheint dieselbe der gewöhnlichen, welche eine zu allgemeine Bedeutung giebt, vorzuziehen. — V. 10. wird sehr verschieden erklärt. Zunächst muss man festhalten, dass קֵהָה nicht heissen kann „stumpf sein“ oder „stumpf lassen“, sondern „stumpf machen“. Subject zu קֵהָה muss demnach der sein, der mit dem Beile arbeitet. פָּנִים „Vorderseite“ bezeichnet hier die „Schneide“ des Beils. Viele Ausleger übersetzen nun: »wenn Einer stumpf gemacht hat das Eisen und schärft nicht die Schneide, so strengt er die Kräfte an.“ Allein gegen diese Auffassung spricht, dass die nachdrückliche Wiederholung des Subjects in וְהוּא gar keine Bedeutung haben würde, dieses וְהוּא vielmehr auf einen Wechsel des Subjects hinzudeuten scheint. Als Zustandssatz kann man aber וְהוּא־קִלְקַל auch nicht fassen, wie *Ewald* übersetzt: „und hat es nicht vorher geschärft“; denn richtig bemerkt *Hitzig* dagegen, dass ja das Eisen überhaupt nicht abgestumpft werden kann, wenn es nicht geschärft gewesen ist. *Ewald* übersetzt desshalb auch: „*lässt* man das Eisen stumpf“, aber diese Uebersetzung von קֵהָה durch „stumpf-*lassen*“ ist nicht statthaft und der Gedanke wäre auch völlig tautologisch, da das „Stumpflassen“ und das „Nichtschärfen“ ganz dasselbe wäre. Auch kommt noch in Betracht, worauf *Hitzig* hinweist, dass קִלְקַל an der Stelle, wo es noch vorkommt (Ez. 21, 26) nicht „scharf machen“ heisst, sondern „schütteln, schwingen“, und dass es auch mindestens zweifelhaft ist, dass das Adjectivum קָלָל an den Stellen Ez. 1, 7. Dan. 10, 6. die Bedeutung „geglättet, poliert“ habe, worauf man sich zu berufen pflegte, um für קִלְקַל die Bedeutung „schärfen“ nachzuweisen. Es ist daher die Auffassung *Hitzig's* vorzuziehen, welcher וְהוּא auf בַּרְזֶל bezieht und לֹא mit פָּנִים verbindet, indem er übersetzt: „wenn er das Eisen abgestumpft hat und

es ohne Schneide ist, so schwingt er und strengt die Kräfte an.“ Zu der Construction: „das Eisen ist nicht Schneide“, d. h. es ist ohne Schneide, vergl. 1 Chr. 2, 30. — „doch ein Gewinn ist, recht zu handhaben Weisheit“. Im Gegensatz zu jenen unbedachtsamen Unternehmungen, die die Kraft erschöpfen, ohne das gewünschte Resultat zu erzielen, ist es allein eine Thätigkeit, die gewissermassen als ihr Werkzeug die Weisheit richtig gebraucht, welche Aussicht auf sicheren Erfolg gewährt. Für הַכְשֵׁיר ist mit *Hitzig* der inf. constr. הַכְשִׁיר zu punktiren. Hält man die Lesart הַכְשֵׁיר fest, so muss man das Wort als einen von יִתְרוֹן abhängigen Genitiv nehmen. So übersetzt *Knobel*: Vortheil des Gedeihenlassens ist Weisheit, d. h. den Gewinn, etwas mit beabsichtigtem und erwünschtem Vortheil zu betreiben, gewährt die Weisheit, welche die zweckmässigste Art der Betreibung eines Geschäftes an die Hand giebt. Allein dieser Gedanke würde sehr hart und dunkel ausgedrückt sein.

Nachdem in diesen Versen vor unbedachten Unternehmungen im Allgemeinen gewarnt ist, wird V. 11—14. speciell von unbedachtsamem Reden abgemahnt. „Wenn die Schlange beisst vor der Beschwörung, so hat keinen Gewinn der Beschwörer. Die Worte aus dem Munde eines Weisen sind lieblich, aber die Lippen des Thoren richten ihn zu Grunde. Der Anfang der Worte seines Mundes ist Thorheit und das Ende seiner Reden verderblicher Unsinn. Doch der Thor macht viel Worte, obwohl der Mensch nicht weiss das, was sein wird, und was ihm sein wird, wer meldet es ihm?“ Der bildliche Ausdruck in V. 11. bezieht sich auf die Schlangenbeschwörer des Orients, welche die Kunst zu besitzen vorgaben, den Biss giftiger Schlangen unschädlich machen zu können, sowie auch die Bewegungen derselben völlig zu beherrschen. Vielleicht vermochten sie wirklich durch allerlei Künste dies bis auf einen gewissen Grad zu leisten, sie gaben aber vor, es bloss durch das Aussprechen von Zauberformeln zu bewirken. Darauf bezieht sich auch der Ausdruck לָחַשׁ, welcher hier die leise gemurmelten Beschwörungen bezeichnet. — „wenn die Schlange beisst, wenn nicht Beschwörung“, d. h. wenn die beschwörende Zauberformel *noch nicht* ausgesprochen ist „so ist kein Gewinn dem Herrn der Zunge“, d. h. dem, der über die Zunge der Schlange Gewalt hat, ihr das verderbliche Gift zu nehmen weiss, dem Beschwörer. Seine Beschwörung hilft nichts, weil er sie nicht zur rechten Zeit ausgesprochen hat, und so ist der allgemeine Gedanke des Verses, dass nur das zur *rechten Zeit* ausgesprochene Wort den rechten Erfolg haben könne. — V. 12. „die Worte des Mundes des Weisen sind Anmuth“ oder wegen des Gegensatzes zum zweiten Versgliede: sie sind Gunst, sie sind Wohlgefallen, d. h. sie erwerben ihm Gunst und Wohlgefallen bei Anderen. — „aber die Lippen des Thoren verschlingen ihn“, richten ihn zu Grunde, verderben ihn. Das Suffixum in תְּבַלְּעֶנּוּ ist auf כְּסִיל zu beziehen, nicht auf den Weisen, oder gar auf חֵן, dass die Worte des Thoren die Anmuth der Rede eines Anderen vernichteten, was keinen klaren Gedanken giebt. Der Plural שְׂפָתוֹת findet sich noch

Jes. 59, 3. Ps. 59, 8. — In V. 13. ist der Gedanke einfach der, dass der Thor überhaupt nichts Verständiges zu sagen weiss. — V. 14. „doch macht der Thor viele Worte“, obwohl seine Worte zu jeder Zeit gleich gehaltlos sind (vergl. V. 13.), liebt er es doch, viel zu reden, und zeigt auch darin seine Thorheit. — „nicht weiss der Mensch, was es ist, das sein wird, und das, was nach ihm sein wird, wer mag es ihm verkünden?“ Das Wissen des Menschen ist ein eng begränztes, so dass es ihm ziemt, sich des vielen Redens zu enthalten über das, was er doch nicht genügend zu erkennen vermag. Dass aber diese Erwägung des Thoren Geschwätzigkeit nicht zügelt, darin erweist sich wieder seine Thorheit.

V. 15. enthält eine allgemeinere Sentenz über die Verkehrtheit des Thoren. „Die Mühe des Thoren erschöpft ihn, weil er nicht weiss zur Stadt zu gehn.“ „Er weiss nicht zur Stadt zu gehen“ ist als eine sprichwörtliche Redensart zu fassen, des Sinnes: er weiss sich nicht auf die rechte Weise zu helfen, indem die Stadt als gewöhnlicher Sitz der Regierung der Ort ist, wo der Landbewohner Abhülfe für seine Beschwerden zu finden hoffen kann. Der Gedanke des Verses ist demnach, dass alle Anstrengungen des Thoren desshalb fruchtlos bleiben, weil er nie das richtige Mittel zur Erreichung seiner Absichten zu finden versteht. Nach anderen Auslegern sollen die Worte: „er weiss nicht den Weg in die Stadt“ bedeuten: er weiss das Bekannteste nicht, indem die Städte als Hauptorte einer Gegend auch immer die gekanntesten Orte seien. Aber diese Bedeutung der Redensart scheint doch zu nichtssagend. *Ewald* schliesst den Vers eng an das Folgende an, die „Mühe der Thoren“ fasst er als die Bedrückung der schlechten heidnischen Herrscher, welche den armen Landmann ermüdet und die Redensart „er weiss nicht zur Stadt zu gehen“ soll sprichwörtlich heissen: er weiss nicht die grossen Herren in der Stadt zu bestechen, deren Treiben eben in V. 16—19. geschildert sei. Aber eine so enge Beziehung auf das Folgende ist desshalb nicht zulässig, weil der veränderte Ton der Rede in V. 16. zeigt, dass dort ein neuer Gedanke eintritt.

V. 16—19. kehrt Koheleth zur Schilderung der auf Erden herrschenden Ungerechtigkeiten zurück und zwar schildert er, inwiefern dieselben durch eine übelbestellte Regierung herbeigeführt werden. „Wehe dir Land, dessen König ein Knabe ist und dessen Fürsten des Morgens schmausen. Heil dir Land, dessen König ein Sohn der Edlen und dessen Fürsten zur rechten Zeit essen, zur Stärkung und nicht zur Schwelgerei. Durch Faulheit bricht zusammen das Gebälk und durch Lässigkeit der Hände träufelt das Haus. Unter Gelächter stellen sie Mahlzeiten an und Wein erfreut das Leben und Geld gewährt Alles“. נַעַר übersetzen einige Ausleger durch *Sklaven* wegen des Gegensatzes zu dem בֶּן חוֹרִים in V. 17., allein *Knobel* bemerkt dagegen richtig, dass נַעַר niemals den Sklavenstand an sich bezeichne. *Knobel* nimmt נַעַר hier im uneigentlichen Sinne von einem unerfahrenen, unklugen, leichtsinnigen Regenten. Ebenso *Heiligstedt:* cujus rex *pueriliter* se *gerit.* Allein נַעַר kommt sonst nie-

mals in dieser uneigentlichen Bedeutung: „knabenhafter Mensch“ vor. — „und dessen Fürsten des Morgens schmausen“. Die שָׂרִים sind hier im Gegensatz zu dem höchsten Regenten, dem König, die Grossen des Landes, welche die Unfähigkeit des Königs zum Regieren benutzen, um auf Kosten des Landes zu schwelgen. Des Morgens grosse Mahlzeiten zu halten, galt im ganzen Alterthum als Zeichen eines schwelgerischen Lebens, vergl. Jes. 5, 11. AG. 2, 15. — V. 17. בֶּן־חוֹרִים „Sohn der Edlen“, Edler, bezeichnet zunächst allerdings die edle Herkunft, indem es wohlthätig ist für ein Land, wenn ein Solcher an der Spitze der Regierung steht, der von Jugend auf zur Gewohnheit des Herrschens herangebildet ist, aber dabei ist nothwendig auch vorauszusetzen, dass derselbe die Gesinnung und die Eigenschaften besitze, welche der durch die Geburt ihm gewordenen äusseren Stellung entsprechen. — „und dessen Fürsten zur Zeit essen“, d. h. zur rechten Zeit (vergl. das Lateinische in tempore), „zur Stärkung, nicht zur Völlerei.“ בְּ bezeichnet hier den Zweck des Handelns. שְׁתִי das „Trinken“ steht hier in dem Sinne: Schwelgerei, Völlerei. — V. 18. enthält eine Sentenz allgemeineren Inhalts, welche aber hier in Anwendung auf den Gedanken der ganzen Stelle zu fassen ist. „Durch Faulheit“, des Hausbesitzers, „bricht zusammen das Gebälk und durch Lässigkeit der Hände träufelt das Haus“; wenn die schadhaften Stellen des Daches nicht sorgfältig ausgebessert werden, dringt der Regen in das Innere des Hauses. Der Dual עֲצַלְתַּיִם ist daher zu erklären, dass das Wort eigentlich bedeutet: „die zwei faulen Hände“, vergl. *Ewald* §. 180a. Das Staatsgebäude wird hier einem Hause verglichen, beide erfordern gleich thätige Sorgfalt, um nicht in Verfall zu gerathen. — V. 19. wird weiter das Treiben jener schlechten Regenten geschildert. „Unter Gelächter“, unter lärmender Lustigkeit, „stellen sie Mahlzeiten an“, eigentlich: machen sie Brod (vergl. über diese Redensart Ez. 4, 15. Matth. 15, 2). — „und Wein erfreut das Leben.“ Dies wird in dem Sinne jener Schwelger, gewissermassen als ihr Grundsatz, angeführt. *Ewald* übersetzt den Vers: „zum Spottwerk machen sie Essen und Wein, der das Leben erfreut.“ Aber diese Verbindung erscheint weniger leicht und auch der Sinn nicht ganz deutlich. — „und Geld gewährt Alles.“ Auch dies wird als Lebensregel jener schwelgerischen Fürsten angeführt. Weil sie die Mittel zum Genuss reichlich haben, glauben sie, sich dem Genusse rücksichtslos hingeben zu dürfen. עָנָה „antworten, erhören“ steht hier in der abgeleiteten Bedeutung: „gewähren, verleihen.“

Wenn nun aber solche Willkürherrschaft pflichtvergessener schwelgerischer Regenten gerechte Erbitterung zu erregen geeignet ist, so muss doch der Einzelne vorsichtig jede Aeusserung solcher Erbitterung vermeiden, da sie ihn leicht ins Verderben stürzt, indem auch die leiseste, heimlichste Rede den Weg findet zu den Ohren der Gewalthaber. V. 20.: „Auch in deinem Gedanken fluche nicht dem König und in deinem Schlafgemach fluche nicht dem Reichen, denn die Vögel des Himmels tragen weiter das Wort und die Ge-

flügelten melden die Rede.“ Dass selbst vor den stummen Geschöpfen eine solche Lästerung der Herrscher nicht ohne Gefahr ausgesprochen werden kann, soll in symbolischer Weise hervorheben, wie unter keinen Umständen eine derartige Aeusserung mit Sicherheit geschehen könne.

Da in diesem Abschnitt häufig darauf hingewiesen ist, wie Gewalt und Willkür auf Erden herrschen, so folgt daraus, dass jedes Besitzthum des Einzelnen ungewiss sei. Desshalb ermahnt Koheleth C. 11, 1—3., nicht etwa durch ängstlichen Geiz sein Eigenthum bewahren zu wollen und weist darauf hin, dass der einzige Weg zu wahrem Lebensgewinn die reichste Mittheilung der eigenen Güter an Andere ist: „Wirf dein Brod auf des Wassers Fläche, denn nach langer Zeit wirst du es wieder finden. Theile mit sieben, ja mit acht, denn du weisst nicht, was für Uebel kommen wird auf Erden. Wenn sich die Wolken mit Regen füllen, so giessen sie ihn auf die Erde und wenn ein Baum fällt nach Süden oder nach Norden, an dem Orte, wohin er fällt, wird er sein.“ V. 1. nehmen einige Ausleger in Beziehung auf den Handel zur See: „vertraue dein Vermögen dem Meere an.“ Aber לֶחֶם kann nicht „Vermögen“ heissen, auch liegt es ganz fern, dass Koheleth hier zum Seehandel ermahnen wolle. Andere nehmen die Redensart, „Brod ins Wasser werfen“ in dem Sinn „den Samen auf das Wasser streuen,“ d. h. etwas thun, was keinen Nutzen bringt. Man vergleicht dabei die griechischen Phrasen: *σπείρειν πόντον* und *σπείρειν εἰς ὕδωρ*. Dem Sinne nach ist diese Auffassung nicht unrichtig, nur kann לֶחֶם nicht „Samen“ bedeuten. *Hitzig* erklärt: „entsende dein Brod auf dem Spiegel des Wassers,“ d. h. schlage es in die Schanze, gib es verloren. Das Brod sei also als einzelner Inhalt seiner Hoffnungen Bild für diesen überhaupt. Der Verfasser sage: wenn du willst, dass deine Hoffnungen in Erfüllung gehen mögen, so hege keine. Aber dieser Gedanke wäre gesucht und „dein Brod“ kann nicht gleichbedeutend sein mit „deine Hoffnung.“ Die Redensart „sein Brod auf die Fläche des Wassers werfen“ hat einfach den Sinn: etwas thun, woraus man keinen Gewinn hoffen kann. Dies giebt im Zusammenhang den Gedanken, dass man auch da geben und mittheilen soll, wo man nach menschlicher Wahrscheinlichkeit keine Frucht erwarten kann, dass die Wirkungen einer sittlichen That nie verloren gehen können. Der Spruch ist bedeutsam für die ethische Anschauung des Koheleth, da eine solche hochherzige Gesinnung, welche allein auf Glauben hin säet, nicht vereinbar ist mit irgend welcher Art des Epicuräismus. — V. 2. „Gieb einen Theil an sieben, ja an acht,“ d. h. theile mit so Vielen als du deinen Mitteln nach irgend kannst. *Hitzig* übersetzt: theile ein Stück zu sieben, ja zu acht, eigentlich: mache ein Stück zu sieben Stücken. Dies soll den Sinn haben, dass es nicht gut sei, auf einmal sein ganzes Gut zu wagen, vielmehr sei immer nur ein kleinerer Theil desselben aufs Spiel zu setzen. Allein diese Auffassung passt durchaus nicht zum Zusammenhang, auch kann חֵלֶק nicht wohl etwas „Theilbares“ bedeuten, wie *Hitzig* annimmt. — „Denn

du weisst nicht, was für Uebel sein wird," was für Unglückszeiten bevorstehen können, in welchen der Mensch der Stärkung durch die Gemeinschaft mit Anderen auf das Dringendste bedarf. — V. 3. „Wenn sich die Wolken mit Regen füllen, so giessen sie ihn auf die Erde." Dieses Bild soll den rechten Sinn der mittheilenden Liebe darstellen. Es soll der Trieb der Mittheilung so stark sein, wie eine Naturnothwendigkeit; wie die Regenwolken nicht anders können, als Regen spenden, so soll der, welcher die Mittel zum Geben hat, sich unaufhaltsam gedrungen fühlen, damit zum Besten Anderer zu wirken, — „und wenn der Baum fällt nach Süden oder nach Norden, der Ort, wo er fällt, da wird er sein." Die Nutzbarkeit des Baumes bleibt dieselbe, mag er nun auf den Boden dieses oder jenes Besitzers fallen; kommt er dem Einen nicht zu Gute, so doch dem Anderen. Ebenso ist es mit den Gaben der Liebe, ihre Frucht geht nicht verloren, wenn sie auch nicht immer in der beabsichtigten Weise zu Tage kommt. Andere Ausleger nehmen an, dass in diesem Verse die *Unaufhaltsamkeit des Unglücks* zur Zeit, wo es hereinbricht, dargestellt werden solle. An sich lässt sich gegen diese Auffassung nichts einwenden, doch würde der Gedanke hier im Zusammenhang keine Bedeutung haben. V. 4. 5. hat zum Inhalt, dass die zaghafte Bedenklichkeit verderblich ist, welche die vorsichtige Ueberlegung so weit treibt, dass dadurch alles kräftige Handeln gelähmt wird. Denn solche ängstlich grübelnde Ueberlegung ist doch fruchtlos, weil die Zukunft allein in Gottes Hand steht, und desshalb vom Menschen nicht berechnet werden kann. „Wer auf den Wind passt, säet nicht;" indem er immer ein noch günstigeres Wetter abwartet, versäumt er schliesslich den rechten Zeitpunkt überhaupt, „wer nach den Wolken schaut, erntet nicht;" wer aus Furcht vor Regen beständig mit der Ernte anzufangen zaudert, dem wird die beste Zeit ungenutzt vorübergehen. „Gleichwie du nicht weisst, was da sei der Weg des Windes" (vergl. Joh. 3, 8), „wie die Gebeine im Leibe der Schwangern" (vergl. Ps. 139, 13—18.), „so weisst du nicht das Thun Gottes, welcher Alles thut." Der Sinn von V. 4. ist, dass, wer nicht den Muth hat, auf das Ungewisse hin zu handeln, wer nicht mit hochherzigem Glauben einem unbekannten Ziele zuzusteuern wagt, nie Bedeutendes leisten wird und alles höheren Lebensgewinns verlustig geht. V. 5. wird dann angedeutet, dass dieser vertrauensvolle Muth darin begründet ist, dass der Maassstab für das menschliche Thun nicht in dem grösseren oder geringeren Erfolg liegt, welcher vielmehr allein von Gott abhängt, wesshalb die Bedeutung und der Werth der menschlichen That nur in ihrer Intention beruht.

V. 6—8. wird das Resultat aus dem Vorhergehenden gezogen, die Aufforderung zur Freude kehrt wieder, aber modificirt durch manche neue bedeutungsvolle Bestimmungen. „Am Morgen säe deinen Samen und am Abend lass nicht ruhen deine Hand, denn du weisst nicht, was glücken wird, ob dieses oder jenes und ob Beides gleich gut ist. Und süss ist das Licht und lieblich ist es den Augen, die Sonne zu schauen. Ja, wenn der Mensch viele Jahre lebt, so

soll er sich in allen freuen und gedenken der Tage der Finsterniss, denn viel werden ihrer sein; denn alles Zukünftige ist nichtig.« Das Säen steht V. 6. überhaupt als bildliche Bezeichnung einer jeden fruchtbaren, nützlichen Thätigkeit, nicht etwa, wie einige Ausleger meinen, wird dadurch speciell die Wohlthätigkeit bezeichnet. Der Gedanke des Verses ist, dass man zu jeder Zeit thätig sein soll, unverdrossen und unermüdlich, ohne etwa immer erst günstige Momente und günstige Stimmungen erwarten zu wollen. Eine Begründung dieses Gedankens wird im zweiten Versgliede gegeben: „denn du weisst nicht, was glücken wird, dies oder jenes, und ob Beides, wie Eines," d. h. in gleicher Weise, „gut sein wird.« Es bedarf einer reichen Aussaat von Thaten, eines unermüdlichen Ausstreuens von Keimen des höheren Lebens, weil von vielem Ausgesäten verhältnissmässig nur wenig reift, wie auch in der Natur aus einer grossen Fülle von Keimen nur wenige eine Frucht hervorbringen. Daher soll der Mensch nicht karg sein im Geben und Mittheilen, im Handeln und Schaffen, nur aus einer vollen, reichen Thätigkeit aller Kräfte des Geistes können höhere Lebenswirkungen hervorgehen. Eine solche Energie der Geistesthätigkeit wird aber nur da stattfinden, wo, wie dies im Vorhergehenden hervorgehoben war, nicht ängstlich der Erfolg berechnet wird, sondern wo der Mensch schon allein in der erhöhten Thätigkeit seiner Geisteskräfte, in dem intensiven Streben nach einem ewigen Ziele seine Befriedigung und seinen Lohn findet. Nur wer in dieser Weise alle ihm von Gott verliehenen Kräfte zur vollsten Wirkung entfaltet, nur der hat den höheren Gewinn des Lebens, er allein weiss den Werth desselben recht zu fühlen. So schliesst sich dieser Gedanke an den folgenden Vers an. „Und süss ist das Licht und lieblich ist es den Augen, die Sonne zu schauen.« Das „Licht« bezeichnet hier das Leben (vergl. Ps. 56, 14. Hiob 33, 30.), ebenso wie „die Sonne schauen« hier „leben« bedeutet, vergl. das griechische τὸ φῶς βλέπειν. Das innige Gefühl der Schönheit und Lieblichkeit des Erdenlebens, welches Koheleth in diesem Verse ausdrückt, zeigt uns, dass sein bitterer Missmuth nicht etwa begründet war in stumpfer Unempfänglichkeit des inneren Sinnes, sondern sein Schmerz liegt darin, dass ihm bei dem tiefen Gefühl der Herrlichkeit, welche das menschliche Dasein an sich hat, einerseits um so verwundender entgegentritt, wie die Menschen sich selbst und gegenseitig um den wahren Lebensgewinn betrügen, andrerseits er erkennt, dass diese Existenz eine flüchtige und vergängliche ist und ihm die Hoffnung verschlossen ist auf eine dereinstige Verklärung der Menschheit, indem ihm die Aussicht auf ein Leben nach dem Tode als eine völlig dunkle und ungewisse erscheint. Nur um so wichtiger muss ihm nun aber der Moment erscheinen, den in der Gegenwart zu erfassen dem Menschen vergönnt ist und als das einzig dem Menschen sicher Bleibende muss sich ihm ergeben, durch höchste Lebensthätigkeit in dem einzelnen Moment die Ewigkeit zu erfassen. Desshalb knüpft sich V. 8. wieder die Ermahnung zur Freude an, deren Wesen und Character durch das Vorhergehende deutlich genug geschildert ist als frei von

allem Niederen und Gemeinen, vielmehr in dem Höchsten und Ewigem beruhend. „Ja, wenn auch viele Jahre der Mensch lebt, so freue er sich in allen diesen.“ כִּי hebt nur den Gedanken des Satzes mit Nachdruck hervor. Auch in einem langen Leben soll man jeden Moment für werthvoll halten, einen jeden benutzen, um immer reicher die innere Kraft zu entwickeln, damit das einzelne Leben, wenn es auch vergänglich ist, doch insofern eine ewige Bedeutung gehabt habe, insofern sich in ihm das Ziel der Lebensentwicklung, wenigstens annähernd, dargestellt hat, so das dass Leben eines solchen Individuums als etwas zu einem gewissen Abschluss, zu einer gewissen Vollendung Gelangtes betrachtet werden kann, das, wenn es geendet wird, seine Bestimmung erfüllt hat. Zu dieser Auffassung des Lebens ermahnt Koheleth durch Hinweisung auf die endlose Zeit nach dem Tode: „und er gedenke der Tage der Finsterniss, denn viel werden ihrer sein.“ Es liegt in diesen Worten nicht nothwendig, dass Koheleth die Zeit nach dem Tode als einen Zustand des Nichtseins betrachte, sondern nur als durchaus dunkel und verhüllt, als einen Zustand, in dem das Leben gebunden ist und keine Entwicklung mehr stattfindet. — „Alles, was kommt,“ alles Zukünftige, „ist nichtig.“ Dies Zukünftige darf nicht bloss auf die Zeit nach dem Tode beschränkt werden, sondern die Worte enthalten einen allgemeineren Gedanken, welcher das Vorhergehende begründet. Der Sinn ist, dass um so mehr die Freude an der Gegenwart festzuhalten sei, als das Gegenwärtige allein etwas Reales ist, alles Zukünftige hingegen nichtig, d. h. gänzlich ungewiss, völlig abhängig von einer Macht, die ausserhalb des Menschen steht.

In dem Abschnitt C. 11, 9—12, 8. concentriren sich die Grundgedanken des ganzen Buches. So wird einerseits die Eitelkeit und Ohnmacht des menschlichen Lebens wieder hervorgehoben in besonderer Beziehung auf die Schrecken des Todes, andrerseits aber wird mit vollem Nachdruck die Aufforderung zur Freude wiederholt und um das Missverständniss völlig abzuwehren, als sei diese Freude irgendwie unreiner Art, wird mit dieser Ermahnung unmittelbar verbunden die Ermahnung, stets des ewigen, göttlichen Gerichtes eingedenk zu sein nnd in dem beständigen Gefühl der göttlichen Nähe die Freude zu heiligen. Mit dieser verschlungenen Doppelermahnung beginnt der Abschnitt in V. 9. 10. „Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend, und es mache dich fröhlich dein Herz in den Tagen deiner Jugend und wandle nach den Wegen deines Herzens und nach dem Anschaun deiner Augen, doch wisse, dass über alles dieses dich Gott ins Gericht führen wird. Lass fern sein Unmuth von deinem Herzen und halte ab Uebles von deinem Leibe, denn die Jugend und die Morgenröthe sind ein Hauch.“ Vergl. über diese Stelle die Einleitung. — Bei dem Gericht denken viele Ausleger an ein allgemeines Gericht *nach dem Tode*, allein dagegen sprechen entschieden die Stellen, wo das Schicksal der Menschen nach dem Tode als ein gänzlich ungewisses und dunkles, ihre Fortdauer sogar als zweifelhaft dargestellt wird, vergl. besonders 9, 5. 6. 10. Ausserdem

würde sich überhaupt Koheleths Auffassung der Vergeltungslehre ganz anders haben gestalten müssen, wenn er diesen bestimmten Glauben an ein allgemeines, zukünftiges Gericht nach dem Tode gehabt hätte und es wäre auch nicht zu begreifen, dass sich nicht auch an anderen Stellen des Buches Hinweisungen auf dasselbe fänden. Es ist daher hier die Idee des göttlichen Gerichts allgemeiner zu fassen, als die gerechte Vergeltung, die sich in den Schicksalen der Menschen in irgendwelcher Weise nothwendig offenbaren muss, ohne dass sich Koheleth selbst vollkommen die Art und Weise deutlich machen kann, in welcher die göttliche Gerechtigkeit wirkt, was mit seiner sonstigen Auffassung dieses Punktes völlig übereinstimmt.

C. 12, 1—8. wird die Aufforderung, Gottes stets eingedenk zu sein, begründet durch die Hinweisung auf die Zeit, in der sich Gottes Allgewalt über den Menschen besonders furchtbar offenbart, in der Zeit, wo der Tod sich dem Menschen immer mehr naht, bis er ihn endlich zerstört. In V. 1. wird zunächst dieser Gedanke allgemein, ohne Bild, ausgesprochen. „Gedenke an deinen Schöpfer in den Tagen deiner Jugend, ehe noch kommen die bösen Tage und die Jahre sich nahen, von denen du sprichst: ich habe keinen Gefallen daran.“ Ueber die Pluralform בּוֹרְאֶיךָ vergl. C. 5, 7. 7, 11. Dass Gott hier als „Schöpfer“ genannt wird, ist wohl nicht ohne Bedeutung. Es liegt darin, dass, da alle Güter des Lebens, deren der Mensch sich erfreuen kann und soll, in Gott allein ihren Ursprung haben, eine bewusste Freude gar nicht anders kann, als Gottes eingedenk zu sein. — „die Tage des Uebels“, die bösen Tage, bezeichnen hier die Zeit des herannahenden Todes. — Diese Zeit des herannahenden Todes wird V. 2. unter dem Bilde eines schweren Ungewitters beschrieben. „Ehe sich verfinstert die Sonne und das Licht und der Mond und die Sterne, und zurückkehren die Wolken nach dem Regen.“ Es wird hierin ein Sturm geschildert, der so anhaltend ist, dass er sowohl bei Tage als bei Nacht den Glanz der Gestirne verdunkelt, indem er immer neue Regenwolken heraufführt. Die Trübe und Düsterheit der Zeit eines solchen Unwetters ist hier Bild für die Zeit, wo das Leben zusammensinkt, wo der Schrecken des heranziehenden Todes dem Menschen immer fühlbarer wird und keine Freude mehr zulässt. — Diese Vergleichung wird nun im V. 3—5. weiter ausgeführt, in speciellerer Beziehung auf den Tag des Todes selbst. „An dem Tage, an welchem zittern die Hüter des Hauses und sich krümmen die Männer der Kraft und die Mahlenden feiern, weil wenig zu thun ist und sich verdunkeln, die durch das Fenster sehen, wo die Thüren an der Strasse sich schliessen und gedämpft wird das Geräusch der Mühle; wo die Vögel ihre Stimme erheben zum Geschrei und in der Tiefe flattern alle Singvögel, auch man sich fürchtet von der Höhe her und Schrecken auf dem Wege liegt; wo man verschmäht die Mandel, wo man widerwärtig findet die Grille und ohne Reiz ist die Kapper; wenn der Mensch geht zu seinem ewigen Hause und durch die Strasse ziehen die Klagenden.“ Es ist eine alte und sehr verbreitete Erklärungsweise dieser Stelle

welche auch von den neuesten Erklärern (*Knobel*, *Ewald*, *Hitzig*, *Heiligstedt*) befolgt wird, dass sich in diesen Versen eine detaillirte Beschreibung der Gebrechlichkeit des Alters finde. Der Körper werde hier vorzugsweise unter dem Bilde eines Hauses dargestellt und die einzelnen Schwächen des Alters seien hier einzeln aufgezählt. Nach dieser Auffassung sollen die „Hüter des Hauses“ die Hände und Arme sein, welche, jedes Uebel vom Körper abweisend, diesen als treuen Hüter beschützen, beim schwachen Greise aber zittern. Die „Männer der Kraft“ sollen die Beine bezeichnen, insofern diese die stärksten Glieder des Menschen sind. Dass diese sich „krümmen,“ würde bedeuten, dass sie schlaff und schwach werden. Die „Müllerinnen“ sollen die Zähne sein, und dass sie wenig zu thun haben, soll bezeichnen, dass die Greise nur wenig essen können. *Hitzig* dagegen übersetzt: „sie feiern, weil ihrer immer weniger.“ — „Die durch das Fenster Sehenden“ seien die Augen, und dass dieselben sich verdunkeln, soll die Abnahme des Augenlichts im Alter schildern. — Die „Thür, welche geschlossen wird nach der Strasse zu,“ soll den Mund bezeichnen, und nach *Knobel* hat dies den Sinn, dass Greise grämlich und ungesprächig sind, dass sie den Mund nicht gern zum Reden öffnen; *Rosenmüller* und *Hitzig* dagegen verstehen es von den Zusammenfallen der Lippen, welches nach dem Verlust der Zähne eintritt. Die Worte „wenn sich dämpft der Mühle Geklapper“ werden vom Verlust der Zähne verstanden, welcher dann auch die Kraft zum lauten, helltönenden Sprechen lähme. Als Sinn der Worte: יָקוּם לְקוֹל צִפּוֹר gibt *Knobel* an: Greise haben wenig Schlaf, sie erheben sich zeitig von ihrem Lager, schon wenn die Vögel ihr Morgenlied singen. *Ewald* dagegen übersetzt: „und es sich zur Sperlingsstimme *anlässt*,“ was sich auch auf die schwache Stimme des Greises beziehen soll. Auch die Worte וְיִשַּׁחוּ כָּל־בְּנוֹת הַשִּׁיר werden verschieden gefasst. *Ewald* übersetzt: „und sich dämpfen alle die Singenden“ und erklärt dies durch „Singvogel,“ womit die „Worte“ gemeint sein sollen. Andere verstehen darunter, dass der Gesang der Singvögel von dem schwerhörigen Greise nicht rein und hell mehr gehört werde. *Hitzig* nimmt als Sinn an, dass der Greis selbst nicht mehr singen könne. Die Worte גַּם מִגָּבֹהַּ יִרָאוּ werden übersetzt: „auch man sich fürchtet vor den Höhen,“ was bedeuten soll, dass die Alten nicht mehr die Kraft haben, Höhen zu ersteigen, und diese daher furchtsam vermeiden. *Ewald* dagegen übersetzt: „auch vor dem Hohen man sich fürchtet“ und versteht darunter Gott, indem im Alter auch wieder einmal mehr Furcht vor demselben in die über den unabwendbaren Untergang erschrockenen Leute fahre. וְיָנֵאץ הַשָּׁקֵד wird theils übersetzt: „und der Mandelbaum blüht,“ indem die Blüthe des Mandelbaums als metaphorische Bezeichnung des weissen, der Mandelblüthe ähnlichen Haares der Greise aufgefasst wird, oder, indem man יָנֵאץ von נָאַץ „verschmähen“ ableitet, wird daraus der Gedanke entnommen, dass man im Alter selbst die süssesten Früchte verschmäht, weil keine Esslust vorhanden ist. *Ewald* erklärt: wo schon Alles öde, aufgelöst und zer-

stört ist, als blühete der Mandelbaum, der mitten im Winter auf ganz dürrem, blätterlosem Stamme Blüthen hat. וְיִסְתַּבֵּל הֶחָגָב übersetzt *Ewald*: „und die Heuschrecke sich hebt“ und erklärt dies: als hübe sich die Heuschrecke zum Fliegen, ihre alte Hülle brechend und abstreifend. Endlich וְתָפֵר הָאֲבִיּוֹנָה erklärt *Ewald*: „als bräche die Kapper,“ welche Frucht plötzlich aus ihrer Kapsel hervorspringt, die Hülle durchbrechend, was wie das vorige ein Bild der Auflösung sein soll. Andere fassen den Sinn so, dass der Genuss der Kapper den sinnlichen Reiz, den sie sonst hervorbringt, bei dem abgestumpften Greise nicht mehr zu bewirken vermag. — Wenn wir diese Auffassungsweise der Stelle im Ganzen betrachten, so lässt sich nicht läugnen, dass man durch dieselbe dem Verfasser des Buches einen Grad von Geschmacklosigkeit aufbürdet, der völlig unvereinbar ist mit dem Character der Darstellung, der sonst durchweg in dieser Schrift hervortritt. Derselbe Verfasser, der überall in einer so einfach würdigen Sprache redet, in so ernster, tiefer Innigkeit des Ausdrucks, der konnte unmöglich auf eine solche kleinliche Spielerei mit gesuchten und witzelnden Bildern verfallen. Und namentlich in diesem letzten Abschnitt des Buches, wo sich die Darstellung offenbar zu noch höherem Schwunge erhebt, wäre ein solches Herabsinken in eine solche geschmacklose, prosaische Künstelei ganz unerklärlich. Es sprechen aber ausserdem noch entscheidende Gründe gegen diese Auffassung. Abgesehen davon, dass sich dieselbe im Einzelnen nur mit grosser Künstlichkeit durchführen lässt, ist sie nicht zu vereinigen mit den letzten Worten von V. 5.: „denn der Mensch geht zu seinem ewigen Hause und durch die Strasse ziehen die Klagenden.“ Damit ist doch offenbar der Tod selbst geschildert. Wie passt dies aber dazu, dass im Vorhergehenden nur die Gebrechlichkeit des *Alters* geschildert sein soll? Auch בַּיּוֹם V. 3. scheint auf einen bestimmten Tag, den Tag des Todes, hinzuweisen, da, wenn eine ganze Lebensperiode, die Zeit des Alters, darunter verstanden wäre, der Plural zu erwarten sein würde. — Die richtigere Auffassung dieser Stelle ist die namentlich von *Umbreit* ausgeführte, wonach in V. 3—5. der Tag des Todes unter dem Bilde eines schrecklichen Ungewitters geschildert wird. So schliesst sich diese Stelle auch leichter an V. 2. an. — V. 3. „an dem Tage, wo die Hüter des Hauses zittern und sich krümmen die Männer der Kraft,“ wo also diejenigen, welche als Starke und Kräftige zum Schutze des Hauses berufen sind, ihre Ohnmacht fühlen, — „und die Mahlenden“ die mahlenden Mägde, „feiern, denn wenig haben sie zu thun.“ Alle die gewohnten Geschäfte und Arbeiten werden unterbrochen durch die Furcht vor dem herannahenden Sturme. — „und es verdunkeln sich, die durch das Fenster sehen,“ d. h. es wird ihnen dunkel, indem das Ungewitter das Tageslicht verdunkelt hat und sie also in das Dunkle sehen. Das femininum הָרֹאוֹת ist wohl durch das vorausgehende טֹחֲנוֹת veranlasst. — V. 4. „und geschlossen werden die Thüren an der Strasse,“ d. h. die nach der Strasse hinausführen: sie werden geschlossen aus Furcht vor dem herannahenden Sturme. — „wenn gedämpft wird das Ge-

klapper der Mühle.« Dies ist wiederum so zu verstehen, dass die ganze gewöhnliche Tagesarbeit unterbrochen wird. — »und der Vogel erhebt zum Geschrei,« nämlich seine Stimme, aus Angst vor dem Sturme, »und sich senken alle Töchter des Gesanges,« d. h. die Singvögel. Diese »senken sich,« fliegen niedrig, flattern unruhig dicht am Boden umher, im Vorgefühl des einbrechenden Unwetters. Dieser characteristische Zug bestätigt besonders die hier befolgte Auffassung dieser Stelle. — V. 5. »auch von der Höhe her man sich fürchtet,« indem von oben her das Ungewitter herabbraust, »und Schrecken ruht auf dem Wege,« so dass man nicht hinauszugehen wagt. — »wenn man verschmäht die Mandel, wenn widerwärtig ist die Grille und ohne Reiz die Kapper« eigentlich: wenn nichtig ist die Kapper. Diese Worte sind mit *Umbreit* so zu erklären, dass an solchem Schreckenstage der Mensch die einladendsten Speisen unberührt stehen lässt, indem er vom Schrecken ganz übermannt ist. חָגָב bezeichnet eine essbare Art von Heuschrecken, welche nach dieser Stelle als eine besonders wohlschmeckende Speise gegolten zu haben scheint. — »denn der Mensch geht zu dem Hause seiner Ewigkeit,« zu seinem ewigen Hause, zu seiner ewigen Wohnung. Gemeint ist damit das Grab, vergl. 3, 22. 9, 5. 11, 8. — »und durch die Strasse ziehen die Klagenden,« das Leichengefolge, welches den Verstorbenen unter Aeusserungen des Schmerzes begleitete, vergl. Jerem. 9, 16 ff. Matth. 9, 26 ff. —

In V. 6. 7. wird in neuen Bildern die Auflösung des Menschen geschildert, woran sich in V. 8. ein allgemeiner Ausruf schliesst über die Eitelkeit aller Dinge, welche sich in dieser Vergänglichkeit des menschlichen Lebens zeigt. »Ehe die silberne Kette bricht und der goldene Leuchter wird zerschmettert, und zerbrochen wird der Eimer über der Quelle und zerstört wird das Rad auf dem Brunnen. Und der Staub zurückkehrt zur Erde, wie er gewesen ist, und der Geist zu Gott, der ihn gegeben hat. O Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht Koheleth, Alles ist eitel.« In V. 6. wird der Tod unter zwei verschiedenen Bildern geschildert. Im ersten Versglied wird der Mensch einem goldenen Leuchter verglichen, der an einer silbernen Kette aufgehangen ist, und der zerschmettert wird, wenn diese Kette reisst. Die Kette bezeichnet den Lebensfaden und das Bild soll besonders veranschaulichen, wie der *eine* Moment des Todes so plötzlich und gewaltsam das ganze Kunstwerk der menschlichen Existenz zertrümmert. Statt des Chetib יִרְחַק ist das Keri יֵרָתֵק zu lesen, da jenes einen zu matten Sinn giebt. יֵרָתֵק ist aber eigentlich zu übersetzen: er wird entkettet, d. h. losgerissen, indem רָתַק als denominativum von רַתּוֹק »Kette« zu fassen. — »und zerbrochen wird der Eimer über dem Quell und zerstört wird das Rad auf dem Brunnen.« Die Maschinerie des Brunnens wird gebildet durch ein Rad, welches auf dem Brunnen liegt und einen Strick, welcher in diesem Rade sich bewegt und an welchem der Schöpfeimer niedergelassen wird. Die Zerstörung dieser Maschinerie wird mit der Zerstörung des Menschen im Tode verglichen. Wie man aus dem Brunnen nicht

mehr schöpfen kann, wenn die Schöpfmaschine zerstört ist, so kann der Geist nicht mehr schöpfen aus den Quellen und Brunnen des Lebens, wenn sein Organ, der Körper, zerstört ist. — Auch die Bilder dieser Verse beziehen ältere Ausleger auf einzelne Glieder des menschlichen Körpers, zum Theil in der absurdesten Weise, während die meisten neueren Ausleger, auch wenn sie in V. 3—5. eine derartige Vergleichung annehmen, hier doch darauf verzichten, dieselbe durchführen zu wollen. — V. 7. „und zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er gewesen ist, und der Geist zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat.“ Man hat in diesem Verse häufig die bestimmte Idee der persönlichen Unsterblichkeit finden wollen. Gewiss ist, dass Koheleth den menschlichen Geist an sich als etwas Ewiges, Unzerstörbares betrachtet. Denn, wenn er sagt, dass der menschliche Geist von Gott ausgegangen sei und zu ihm zurückkehre, so bezeichnet er ihn dadurch als göttlichen Wesens theilhaftig und insofern als unauflöslich und unsterblich. Allein eine andere Frage ist, ob Koheleth bestimmt eine *persönliche* Fortdauer des Menschen nach dem Tode lehre. Dies liegt wenigstens nicht bestimmt in dieser Stelle ausgedrückt und die anderen Stellen des Buches, welche sich auf diese Idee beziehen, stellen den Zustand der Todten als einen so gebundenen, düsteren dar, dass sich nicht annehmen lässt, Koheleth habe den bestimmten Glauben an eine persönliche, wahrhaft lebendige Fortdauer nach dem Tode gehabt, welcher Glaube ausserdem so tief auf alle seine religiöse Anschauungen würde eingewirkt haben, dass er weit entschiedener auch an anderen Stellen hervortreten müsste. Man kann aber auf der anderen Seite auch nicht sagen, dass Koheleth diesen Glauben bestimmt negire, er theilt hier die Unbestimmtheit, welche sich in der alttestamentlichen Religion überhaupt in diesem Punkte zeigt und *Hoffmann* (Schriftbeweis, S. 500.) sagt richtig, dass Koheleth in dieser Hinsicht nichts Neues lehre, sondern sich ganz an den herrschenden alttestamentlichen Glauben anschliesse. — V. 8. darf man nicht so auffassen, als wolle Koheleth in diesem Verse das Endresultat seiner ganzen Schrift aussprechen, was mit den vorhergehenden und nachfolgenden Gedanken in Gegensatz stehen würde, sondern dieser Ausruf ist vornämlich veranlasst durch den soeben ausgesprochenen Gedanken der Vergänglichkeit des menschlichen Daseins, welcher vorzugsweise geeignet ist, das bittere Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen zu erregen.

V. 9—14. enthält einen Epilog, in welchem der Verfasser eine Mittheilung über sich selbst und seinen schriftstellerischen Plan macht und zuletzt noch den praktischen Character seiner Lehren zusammenfassend bezeichnet, um alle leicht möglichen falschen Auffassungen derselben abzuwehren. Die Aechtheit dieses Epilogs ist von mehreren Auslegern (*Döderlein*, *Schmidt*, *Berthold*, *Umbreit*, *Knobel*) angegriffen, aber aus unzulänglichen Gründen. Als ersten Grund für die Unächtheit giebt *Knobel* an, dass der ganze Zusatz überflüssig sei, man erwarte Nichts mehr, nachdem der Verfasser in 12, 8. mit dem Thema des Ganzen geschlossen habe. Allein es ist dies eben

eine falsche Voraussetzung, dass in jenen Worten das Thema des ganzen Buches liege und überflüssig kann ein Zusatz keinenfalls sein, der in so bedeutungsvoller Weise nicht nur den formellen Character des Buches, sondern auch den Geist der in demselben ausgesprochenen Lehren ins Licht stellt. Zweitens meint *Knobel*, dass sich darin eine Verschiedenheit in der Darstellung zeige, dass Koheleth in diesem Anhang in der dritten Person von sich spricht, während er im Buche sich der ersten Person bedient. Aber dies erklärt sich daraus, dass Koheleth im Buche selbst lehrend zu Anderen spricht, während er im Epilog von sich selbst berichtet, wobei es natürlich ist, dass er in der dritten Person von sich spricht, um so mehr, da Koheleth doch nur ein fingirter, symbolischer Name ist und der Verfasser schon dadurch, dass er im Buche gewissermassen in einer fremden Rolle aufgetreten war, veranlasst wurde, über seine Persönlichkeit in objectiver Weise zu berichten. Dann führt *Knobel* noch an, dass Koheleth nicht Gottesfurcht und Frömmigkeit als Zielpunkt aller Weisheitslehren habe hinstellen können, wie dies im Epilog geschieht. Aber in diesem Einwande zeigt sich wiederum nur eine falsche Auffassung von dem Totalcharakter des Buches. Ausserdem bemerkt *Knobel*, dass der Gedanke an ein zukünftiges, förmlich von Gott abzuhaltendes Gericht, welcher in V. 14. ausgesprochen sei, der Anschauungsweise Koheleths widerstreite. Aber der Gedanke eines einmaligen Gerichtes nach dem Tode liegt gar nicht in diesem Verse, sondern ist es nur im Allgemeinen die Idee der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit in demselben ausgesprochen. Endlich sagt *Knobel*, die Aeusserung in V. 12., dass das Büchermachen kein Ende nehme, passe nicht zu Koheleths Zeit. Allein kein bestimmter Grund lässt sich dafür anführen, dass diese Aeusserung dem damaligen historischen Zustande nicht entspreche. Alle Gründe gegen die Aechtheit des Epilogs zeigen sich demnach unzureichend und auf der anderen Seite spricht entschieden für dieselbe die Gleichartigkeit des Ausdrucks, der ganzen Färbung der Rede und der Gedanken mit den übrigen Theilen des Buches.

In V. 9—11. folgt zunächst eine Mittheilung des Verfassers über sich selbst. „Uebrig ist“, nämlich: zu sagen, „dass Koheleth ein Weiser war“. Es wird damit, dass Koheleth sich hier schlechthin einen Weisen nennt, darauf hingedeutet, dass er im Buche nur vermöge einer Fiction als Salomo aufgetreten sei, indem in Salomo's Munde, dessen Weisheit allbekannt und hochberühmt war, diese Worte nicht passen würden. Ebenso die folgenden Worte, in welchen Koheleth sich als Einen bezeichnet, der die bestimmte Thätigkeit eines Lehrenden geübt habe: „ferner, er lehrte Einsicht das Volk, er erwog, er erforschte, er stellte fest viele Sprüche“. — V. 10. „Es suchte Koheleth zu finden Worte der Anmuth und redlich niedergeschrieben sind Worte der Wahrheit“. Es vereint sich also in seiner Darstellung die anmuthige Kunst der Form mit der inneren Wahrheit der Gedanken. יֹשֶׁר ist im adverbiellen Sinne zu nehmen: „redlich, treu, aufrichtig“. — V. 11. wird weiter die Darstellungs-

form des Buches characterisirt. „Die Worte der Weisen sind wie Stacheln“, tief sich einprägend in das Gedächtniss und das Herz des Menschen. Gemeint ist mit den „Worten der Weisen“ die Spruchdichtung, welche durch kurze Präcision der Gedanken und des Ausdrucks eine solche lebhaft anregende Wirkung hervorzubringen besonders geeignet ist. — „und wie Nägel, die eingepflanzten“, d. h. die fest und tief eingeschlagenen, „die Herren der Sammlungen“ d. h. die eng versammelten, die wohlverbundenen. Der Plural אֲסֻפּוֹת ist daher zu erklären, dass hier die im stat. constr. verbundenen Worte gleichmässig flectirt sind, während der Pluralbegriff eigentlich nur einem derselben zukommt, vergl. Jes. 42, 22. Ps. 29, 1. 35, 20. Einige Ausleger verstehen unter בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת „Vorsteher von Lehrversammlungen“. Dass aber diese mit Nägeln verglichen wären, um ihre unerschütterliche Festigkeit und Zuverlässigkeit zu bezeichnen, würde unpassend sein. — „welche gegeben sind von *einem* Hirten“, von *einem* Lehrer.

In V. 12. räth Koleth, sich mit der einfachen Wahrheit zu begnügen, die in seinem Buche ausgesprochen ist und die Wahrheit nicht zu suchen in weitläufigen, spitzfindigen Erörterungen, an denen man sich nur vergeblich abmüht. „Uebrig ist, lass dich aus diesem belehren“, nämlich aus den in diesem Buche vorgetragenen Lehren; „des vielen Büchermachens ist kein Ende und sich zu sehr abmühen“ nämlich mit dem Studium solcher Bücher, „ist eine Qual für den Leib“. Diese Worte deuten darauf hin, dass man zu jener Zeit schon die erhabene Einfachheit der göttlichen Offenbarungswahrheit durch eine unfruchtbar weitschweifige Schulgelehrsamkeit zu verbilden anfing. *Hitzig* erklärt diesen Vers: „viele Bücher zu machen ohne Ende, d. h. unendlich viele Bücher zu machen und Anstrengung des Geistes ist Ermüdung des Körpers“. Der Sinn wäre also, dass der Schüler sich mit dem hier Gegebenen begnügen solle, weil er nicht verlangen könne, dass Koheleth sich der Mühe unterziehe, noch Ausgeführteres zu schreiben. Aber dann müsste man die unpassende Voraussetzung machen, dass Koheleth über seinen Gegenstand wirklich noch Vieles zu sagen hätte, was er aus blosser Scheu vor der Beschwerlichkeit des Schriftstellerns zurückhielte; ausserdem wäre es sonderbar, vorauszusetzen, dass man an einen einzelnen Menschen die Forderung richten könne, nicht nur „viele“, sondern „unendlich viele“ Bücher zu schreiben. Auch wird durch diese Construction der Rhythmus und die Gleichmässigkeit des Versbaus sehr gestört.

V. 13. 14. spricht sich Koheleth noch schliesslich über den praktischen Character seiner Lehren aus. „Das Ende der ganzen Rede lasset uns hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das ist der ganze Mensch", d. h. darin beruht des Menschen ganzes Wesen, darin liegt sein ganzes Schicksal. „Denn jede That wird Gott in das Gericht bringen über alles Verborgene“, in das Gericht welches über alles Verborgene gehalten wird, „sei es gut oder böse".

Göttingen,
gedruckt in der Dieterich'schen Universitäts-Buchdruckerei.
(W. Fr. Kaestner.)

